



A CRÍTICA DA RAZÃO PURA

VERSÃO ORIGINAL

IMMANUEL KANT

Immanuel Kant 1781

A Crítica da Razão Pura

PREFÁCIO DA PRIMEIRA EDIÇÃO, 1781

A razão humana, em uma esfera de sua cognição, é chamada a considerar questões que não podem recusar, pois são apresentadas por sua própria natureza, mas que não podem responder, pois transcendem todas as faculdades da mente.

Ela cai nessa dificuldade sem nenhuma falha própria. Começa com princípios que não podem ser dispensados no campo da experiência e cuja verdade e suficiência são, ao mesmo tempo, seguradas pela experiência. Com esses princípios, sobe, em obediência às leis de sua própria natureza, a condições cada vez mais altas e remotas. Mas rapidamente descobre que, dessa maneira, seus trabalhos devem permanecer sempre incompletos, porque novas perguntas nunca deixam de se apresentar; e assim se vê compelido a recorrer a princípios que transcendem a região da experiência, enquanto são vistos pelo senso comum sem desconfiança. Assim, cai em confusão e contradições, das quais conjectura a presença de erros latentes, que, no entanto, é incapaz de descobrir, porque os princípios que emprega, transcendendo os limites da experiência, não pode ser testado por esse critério. A arena dessas competições sem fim é chamada de metafísica.

O tempo era, quando ela era a rainha de todas as ciências; e, se aceitarmos a vontade da ação, ela certamente merece, no que diz respeito à alta importância de seu objeto, esse título de honra. Agora, é moda do momento amontoar desprezo e repulsa sobre ela; e a matrona lamenta, abandonada e dispensada, como Hecuba.

Modo maxima rerum,

Tot generis, natisque potens ...

Nunc trahor exul, inops .

Ovídio, Metamorfoses.

[xiii, "Mas tarde no auge da fama,

forte em meus muitos filhos.

agora exilado, sem um tostão. "]

A princípio, seu governo, sob a administração dos dogmáticos, era um despotismo absoluto. Mas, à medida que o legislativo continuava mostrando traços do antigo domínio bárbaro, seu império gradualmente se rompeu e as guerras viscerais introduziram o reino da anarquia; enquanto os cétricos, como tribos nômades, que odeiam uma habitação permanente e um modo de vida estabelecido, atacavam de tempos em tempos aqueles que se haviam organizado em comunidades civis. Mas o número deles era, felizmente, pequeno; e, portanto, eles não conseguiram parar completamente os esforços daqueles que persistiram em erguer novos edifícios, embora não tivessem um plano estabelecido ou uniforme. Nos últimos tempos, surgiu a esperança de ver essas disputas resolvidas e a legitimidade de suas reivindicações estabelecidas por um tipo de fisiologia da compreensão humana - a do célebre Locke. Porém, verificou-se que - embora tenha sido afirmado que essa suposta rainha não podia referir sua descendência a nenhuma fonte superior à experiência comum, uma circunstância que necessariamente trouxe suspeitas sobre suas alegações - como essa genealogia estava incorreta, ela persistiu. o avanço de suas reivindicações de soberania. Assim, a metafísica necessariamente recaiu na constituição antiquada e podre do dogmatismo e tornou-se desagradável ao desprezo do qual foram feitos esforços para salvá-lo. Atualmente, como todos os métodos, de acordo com a persuasão geral, foram tentados em vão, nada resta senão cansaço e indiferença completa - a mãe do caos e da noite no mundo científico, mas ao mesmo tempo a fonte ou menos o prelúdio, a recriação e reinstalação de uma ciência,

Pois é realmente inútil professar indiferença em relação a tais investigações, cujo objeto não pode ser indiferente à humanidade. Além disso, esses pretensos indiferentistas, por mais que tentem se disfarçar pela suposição de um estilo popular e por mudanças na linguagem das escolas, inevitavelmente caem em declarações e proposições metafísicas, que eles professam considerar com tanto desprezo. Ao mesmo tempo, essa indiferença que surgiu no mundo da ciência e que se relaciona com esse tipo de conhecimento que gostaríamos de ver destruído o último é um fenômeno que merece nossa atenção e reflexão. Claramente, não é o efeito da leviandade, mas do julgamento amadurecido da época, que se recusa a se divertir mais com o conhecimento ilusório. É, de fato, um apelo à razão, novamente, para realizar a mais trabalhosa de todas as tarefas - a do auto-exame - e estabelecer um tribunal, que possa protegê-lo em suas reivindicações fundamentadas, enquanto se pronuncia contra todas as suposições e pretensões infundadas, não de maneira arbitrária, mas de acordo com suas próprias leis eternas e imutáveis. Este tribunal nada mais é do que a investigação crítica da razão pura.

Muitas vezes ouvimos queixas da superficialidade da era atual e da decadência da ciência profunda. Mas não creio que aqueles que se baseiam em bases seguras, como matemática, ciências físicas, etc. merecem, no mínimo, essa censura, mas que eles preferem manter sua fama antiga e, no último caso, de fato, superam em muito isto. O mesmo seria com os outros tipos de cognição, se seus princípios estivessem firmemente estabelecidos. Na ausência dessa segurança, indiferença, dúvida e, finalmente, críticas severas são sinais de um hábito profundo de pensamento. Nossa era é a era da crítica, à qual tudo deve ser submetido. A sacralidade da religião e a autoridade da legislação são, para muitos, consideradas motivos de isenção do exame deste tribunal. Mas, se eles estão isentos,

Não quero dizer com isso uma crítica a livros e sistemas, mas uma investigação crítica sobre a faculdade da razão, com referência às cognições a que ela se esforça para alcançar sem o auxílio da experiência; em outras

palavras, a solução da questão sobre a possibilidade ou impossibilidade da metafísica e a determinação da origem, bem como da extensão e limites dessa ciência. Tudo isso deve ser feito com base em princípios.

Esse caminho - o único que resta agora - foi percorrido por mim; e me lisonjeio por ter descoberto, dessa maneira, a causa de - e consequentemente o modo de remover - todos os erros que até então colocaram a razão em desacordo consigo mesma, na esfera do pensamento não empírico. Não retornei uma resposta evasiva às questões da razão, alegando a incapacidade e limitação das faculdades da mente; Pelo contrário, examinei-os completamente à luz dos princípios e, depois de ter descoberto a causa das dúvidas e contradições em que a razão se encaixava, resolvi-os com satisfação perfeita. É verdade que essas questões não foram resolvidas como o dogmatismo, em suas vãs fantasias e desejos, esperava; pois isso só pode ser satisfeito pelo exercício das artes mágicas, e dessas não tenho conhecimento. Mas eles também não estão dentro da bússola de nossos poderes mentais; e era dever da filosofia destruir as ilusões que tiveram sua origem em conceitos errôneos, quaisquer que sejam as esperanças queridas e as expectativas valorizadas que possam ser arruinadas por suas explicações. Meu principal objetivo neste trabalho tem sido o rigor; e tenho coragem de dizer que não há um único problema metafísico que não encontre sua solução, ou pelo menos a chave para sua solução, aqui. A razão pura é uma unidade perfeita; e, portanto, se o princípio apresentado por ela provar ser insuficiente para a solução de uma única daquelas questões às quais a própria natureza da razão dá à luz, devemos rejeitá-la, pois não poderíamos estar perfeitamente certos de sua suficiência em o caso dos outros. e era dever da filosofia destruir as ilusões que tiveram sua origem em conceitos errôneos, quaisquer que sejam as esperanças queridas e as expectativas valorizadas que possam ser arruinadas por suas explicações. Meu principal objetivo neste trabalho tem sido o rigor; e tenho coragem de dizer que não há um único problema metafísico que não encontre sua solução, ou pelo menos a chave para sua solução, aqui. A razão pura é uma unidade perfeita; e, portanto, se o princípio apresentado por ela provar ser insuficiente para a solução de uma única daquelas questões às quais a própria natureza da razão dá à luz,

devemos rejeitá-la, pois não poderíamos estar perfeitamente certos de sua suficiência em o caso dos outros. e era dever da filosofia destruir as ilusões que tiveram sua origem em conceitos errôneos, quaisquer que sejam as esperanças queridas e as expectativas valorizadas que possam ser arruinadas por suas explicações. Meu principal objetivo neste trabalho tem sido o rigor; e tenho coragem de dizer que não há um único problema metafísico que não encontre sua solução, ou pelo menos a chave para sua solução, aqui. A razão pura é uma unidade perfeita; e, portanto, se o princípio apresentado por ela provar ser insuficiente para a solução de uma única daquelas questões às quais a própria natureza da razão dá à luz, devemos rejeitá-la, pois não poderíamos estar perfeitamente certos de sua suficiência em o caso dos outros. Meu principal objetivo neste trabalho tem sido o rigor; e tenho coragem de dizer que não há um único problema metafísico que não encontre sua solução, ou pelo menos a chave para sua solução, aqui. A razão pura é uma unidade perfeita; e, portanto, se o princípio apresentado por ela provar ser insuficiente para a solução de uma única daquelas questões às quais a própria natureza da razão dá à luz, devemos rejeitá-la, pois não poderíamos estar perfeitamente certos de sua suficiência em o caso dos outros. Meu principal objetivo neste trabalho tem sido o rigor; e tenho coragem de dizer que não há um único problema metafísico que não encontre sua solução, ou pelo menos a chave para sua solução, aqui. A razão pura é uma unidade perfeita; e, portanto, se o princípio apresentado por ela provar ser insuficiente para a solução de uma única daquelas questões às quais a própria natureza da razão dá à luz, devemos rejeitá-la, pois não poderíamos estar perfeitamente certos de sua suficiência em o caso dos outros.

Enquanto digo isso, acho que vejo no semblante do leitor sinais de insatisfação mesclados com desprezo, quando ele ouve declarações que soam tão arrogantes e extravagantes; e, no entanto, estão além da comparação mais moderada do que as propostas pelo autor mais comum do programa filosófico mais comum, no qual o dogmatista professa demonstrar a natureza simples da alma ou a necessidade de um ser primordial. Tal dogmatista promete estender o conhecimento humano além dos limites de uma possível experiência; enquanto humildemente confesso que isso está

completamente além do meu poder. Em vez de qualquer tentativa, confino-me apenas ao exame da razão e de seu puro pensamento; e não preciso procurar muito a soma total de sua cognição, porque ela tem um lugar na minha própria mente. Além disso, a lógica comum me apresenta um catálogo completo e sistemático de todas as operações simples da razão; e é minha tarefa responder à pergunta até que ponto a razão pode ir, sem o material apresentado e o auxílio fornecido pela experiência.

Tanta coisa para a completude e minuciosidade necessárias na execução da presente tarefa. Os objetivos estabelecidos diante de nós não são arbitrariamente propostos, mas são impostos a nós pela natureza da própria cognição.

As observações acima se referem ao assunto de nossa investigação crítica. No que diz respeito à forma, existem duas condições indispensáveis, que qualquer pessoa que empreenda uma tarefa tão difícil quanto a de uma crítica à pura razão, deve cumprir. Essas condições são certeza e clareza.

No que se refere à certeza, convenci-me plenamente de que, nessa esfera de pensamento, a opinião é perfeitamente inadmissível e que tudo o que apresenta a menor aparência de uma hipótese deve ser excluído, pois não tem valor em tais discussões. Pois é uma condição necessária de toda cognição que deve ser estabelecida com base a priori de que deve ser considerada absolutamente necessária; muito mais é este o caso com uma tentativa de determinar tudo a priori purocognição e fornecer o padrão - e consequentemente um exemplo - de toda certeza apodítica (filosófica). Se eu consegui o que professava fazer, cabe ao leitor determinar; o negócio do autor é apenas apresentar argumentos e razões, sem determinar qual a influência que eles devem ter na mente de seus juízes. Mas, para que qualquer coisa que ele tenha dito possa se tornar a causa inocente de dúvida em suas mentes, ou tender a enfraquecer o efeito que seus argumentos poderiam produzir - ele pode ser autorizado a apontar aquelas passagens que podem ocasionar desconfiança ou dificuldade, embora essas não dizem respeito ao objetivo principal do presente trabalho. Ele faz isso

unicamente com o objetivo de remover da mente do leitor quaisquer dúvidas que possam afetar seu julgamento da obra como um todo e em relação ao seu objetivo final.

Não conheço investigações mais necessárias para uma compreensão completa da natureza da faculdade que chamamos de compreensão e, ao mesmo tempo, para a determinação das regras e limites de seu uso, do que aquelas realizadas no segundo capítulo do “Transcendental Analytic , ”Sob o título de” Dedução das concepções puras do entendimento ”; e eles também me custaram de longe o maior trabalho - trabalho que, espero, não permanecerá descompensado. A visão adotada, que se aprofunda um pouco profundamente no assunto, tem dois lados. O primeiro diz respeito aos objetos do entendimento puro, e pretende demonstrar e tornar compreensível a validade objetiva de seu a priori.concepções; e, por esse motivo, forma uma parte essencial da Crítica. O outro considera o próprio entendimento puro, sua possibilidade e seus poderes de cognição - isto é, de um ponto de vista subjetivo; e, embora essa exposição seja de grande importância, ela não pertence essencialmente ao objetivo principal do trabalho, porque a grande questão é o que e quanto pode raciocinar e entender, além da experiência, conhecer e não, como é a faculdade do próprio pensamento possível? Como esta é uma investigação sobre a causa de um dado efeito, e tem, portanto, alguma aparência de uma hipótese (embora, como mostrarei em outra ocasião, esse não seja realmente o fato), parece que, em no presente caso, eu me permitira pronunciar uma mera opinião, e que o leitor deve, portanto, ter a liberdade de ter uma opinião diferente. Mas imploro lembrá-lo de que, se minha dedução subjetiva não produz em sua mente a convicção de sua certeza a que almejei, a dedução objetiva, com a qual somente o presente trabalho está propriamente interessado, é satisfatória em todos os aspectos.

No que se refere à clareza, o leitor tem o direito de exigir, em primeiro lugar, clareza discursiva ou lógica, ou seja, com base em concepções e, em segundo lugar, clareza intuitiva ou estética, por meio de intuições, ou seja, por exemplos ou outros modos de ilustração em concreto. Fiz o que pude

para o primeiro tipo de inteligibilidade. Isso foi essencial para o meu propósito; e tornou-se assim a causa accidental da minha incapacidade de fazer justiça completa ao segundo requisito. Quase sempre perdi, durante o andamento deste trabalho, como resolver essa questão. Exemplos e ilustrações sempre me pareceram necessários e, no primeiro esboço da Crítica, naturalmente caíram em seus devidos lugares. Mas logo percebi a magnitude da minha tarefa e os numerosos problemas com os quais deveria me envolver; e, como percebi que essa investigação crítica estaria longe de ser breve, mesmo que realizada da maneira mais seca da escola, achei desaconselhável aumentá-la ainda mais com exemplos e explicações, necessárias apenas do ponto de vista popular. . Fui induzido a seguir este curso, considerando também que o presente trabalho não se destina ao uso popular, que aqueles dedicados à ciência não precisam de tais ajudas, embora sejam sempre aceitáveis, e que teriam interferido materialmente no meu objetivo atual. . Abbe Terrasson observa com grande justiça que, se estimarmos o tamanho de uma obra, não a partir do número de suas páginas, mas a partir do tempo que exigimos para nos tornarmos donos dela, pode-se dizer de muitos livros que ser muito mais curto, se não fosse tão curto. Por outro lado, no que diz respeito à compreensibilidade de um sistema de cognição especulativa, conectado sob um único princípio, podemos dizer com igual justiça: muitos livros teriam sido muito mais claros, se não fossem tão claros. Para explicações e exemplos, e outros ajudam a inteligibilidade, nos ajudam a compreender partes, mas desviam a atenção, dissipam o poder mental do leitor e impedem que ele forme uma concepção clara do todo; como ele não pode chegar tão cedo a uma pesquisa do sistema, e as cores e enfeites concedidos a ele impedem que ele observe sua articulação ou organização - que é a consideração mais importante com ele, quando ele julga sua unidade e estabilidade.

O leitor deve naturalmente ter um forte incentivo para cooperar com o presente autor, se tiver formado a intenção de erigir um edifício completo e sólido da ciência metafísica, de acordo com o plano que lhe foi proposto. A metafísica, como aqui representada, é a única ciência que admite a conclusão - e com pouco trabalho, se estiver unido, em pouco tempo; para que nada seja deixado para as gerações futuras, exceto a tarefa de ilustrá-lo

e aplicá-lo didaticamente. Pois essa ciência nada mais é do que o inventário de tudo o que nos é dado pela razão pura, organizada sistematicamente. Nada pode escapar do nosso conhecimento; pois o que a razão produz a partir de si mesma não pode estar oculto, mas deve ser trazido à luz pela própria razão, assim que descobrimos o princípio comum das idéias que buscamos. A unidade perfeita desse tipo de cognição,

Tecum habita, e noris quam sit tibi curta supellex.

Persius.

[Satirae iv. 52. “Habite-se, e você saberá como as coisas domésticas são curtas.”

Tal sistema de pura razão especulativa, espero poder publicar sob o título de Metafísica da Natureza. O conteúdo deste trabalho (que não será nem metade do tempo) será muito mais rico que o da presente Crítica, que precisa descobrir as fontes dessa cognição e expor as condições de sua possibilidade e, ao mesmo tempo, esclarecer e nivelar uma base adequada para o edifício científico. No presente trabalho, procuro a audição do paciente e a imparcialidade de um juiz; no outro, pela boa vontade e assistência de um colega de trabalho. Pois, por mais completa que a lista de princípios desse sistema possa estar na Crítica, a correção do sistema exige que nenhuma concepção deduzida esteja ausente. Estes não podem ser apresentados a priori, mas deve ser descoberto gradualmente; e, embora a síntese das concepções tenha sido totalmente esgotada na Crítica, é necessário que, no trabalho proposto, o mesmo se aplique à sua análise. Mas isso será mais um divertimento do que um trabalho.

PREFÁCIO DA SEGUNDA EDIÇÃO, 1787

Se o tratamento dessa parte do nosso conhecimento que se encontra dentro da província da razão pura avança com a certeza inabalável que caracteriza o progresso da ciência, não teremos nenhuma perda a determinar. Se

encontrarmos aqueles que estão engajados em atividades metafísicas, incapazes de chegar a um entendimento sobre o método que eles devem seguir; se os encontrarmos, depois dos preparativos mais elaborados, invariavelmente levados a uma posição antes que a meta seja alcançada, e compelidos a refazer seus passos e seguir caminhos novos, podemos então ter certeza de que eles estão longe de alcançar a certeza do progresso científico e pode-se dizer que ele está apenas tateando no escuro. Nessas circunstâncias, prestaremos um serviço importante à razão se conseguirmos simplesmente indicar o caminho ao longo do qual ele deve percorrer,

Essa lógica avançou nesse caminho seguro, mesmo desde os primeiros tempos, é evidente pelo fato de que, desde Aristóteles, ela não conseguiu dar um passo e, portanto, para toda a aparência chegou à sua conclusão. Pois, se alguns dos modernos pensaram em ampliar seu domínio introduzindo discussões psicológicas sobre faculdades mentais, como imaginação e inteligência, metafísicas, discussões sobre a origem do conhecimento e os diferentes tipos de certeza, de acordo com a diferença dos objetos (idealismo, ceticismo etc.), ou discussões antropológicas sobre preconceitos, suas causas e remédios: essa tentativa, por parte desses autores, mostra apenas sua ignorância da natureza peculiar da ciência lógica. Não aumentamos, mas desfiguramos as ciências quando perdemos de vista seus respectivos limites e permitimos que elas se colidam. Agora a lógica está encerrada dentro de limites que admitem uma definição perfeitamente clara; é uma ciência que não tem por objeto senão a exposição e a prova das leis formais de todo pensamento, seja ele a priori ou empírico, qualquer que seja sua origem ou objeto, e quaisquer que sejam as dificuldades - naturais ou acidentais - que encontra na mente humana.

O sucesso inicial da lógica deve ser atribuído exclusivamente à estreiteza de seu campo, em que a abstração pode, ou melhor, deve ser feita de todos os objetos da cognição, com suas distinções características, e na qual o entendimento apenas tem que lidar consigo mesmo e com suas próprias formas. Obviamente, é uma tarefa muito mais difícil para a razão entrar no caminho certo da ciência, onde ela tem que lidar não apenas consigo

mesma, mas com objetos externos a ela mesma. Portanto, a lógica é propriamente apenas uma propedêutica - forma, por assim dizer, o vestíbulo das ciências; e, embora seja necessário capacitar-nos a julgar corretamente os vários ramos do conhecimento, ainda assim a aquisição de conhecimento real e substantivo deve ser buscada apenas nas ciências propriamente ditas, ou seja, nas ciências objetivas.

Agora, essas ciências, se é que podem ser denominadas racionais, devem conter elementos de uma cognição a priori , e essa cognição pode permanecer em uma dupla relação com seu objeto. Ou ele pode ter que determinar a concepção do objeto - que deve ser fornecido de forma extrínseca, ou pode ter que estabelecer sua realidade. O primeiro é teórico, o segundo prático, cognição racional. Em ambos, o elemento puro ou a priori deve ser tratado primeiro e deve ser cuidadosamente diferenciado do que é fornecido de outras fontes. Qualquer outro método só pode levar a confusão irremediável.

Matemática e física são as duas ciências teóricas que devem determinar seus objetos a priori . O primeiro é puramente a priori , o segundo é parcialmente, mas também depende de outras fontes de cognição.

Nos primeiros tempos em que a história nos oferece qualquer registro, a matemática já havia entrado no curso certo da ciência, entre aquela maravilhosa nação, os gregos. Ainda assim, não se deve supor que fosse tão fácil para essa ciência entrar, ou melhor, construir para si mesma essa estrada real, como era a lógica, na qual a razão tem apenas de lidar consigo mesma. Pelo contrário, acredito que deve ter permanecido por muito tempo - principalmente entre os egípcios - no estágio de tatear cego após seus verdadeiros objetivos e destino, e que foi revolucionado pela feliz idéia de um homem que atacou e determinou todo o tempo o caminho que esta ciência deve seguir e que admite um avanço indefinido. A história dessa revolução intelectual - muito mais importante em seus resultados do que a descoberta da passagem em torno do célebre Cabo da Boa Esperança - e de seu autor, não foi preservada. Mas Diógenes Laércio, ao nomear o suposto

descobridor de alguns dos elementos mais simples da demonstração geométrica - elementos que, segundo a opinião comum, nem sequer precisam ser provados - torna aparente que a mudança introduzida pela primeira indicação deste novo caminho, deve ter parecido de extrema importância para os matemáticos daquela época, e assim foi protegido contra a chance de esquecimento. Uma nova luz deve ter surgido na mente do primeiro homem (Thales, ou o que quer que tenha sido o nome dele) que demonstrou as propriedades do triângulo isósceles. construção a priori ; e que, para chegar com segurança a uma cognição a priori , ele não deve atribuir ao objeto outras propriedades além daquelas que necessariamente se seguiram àquelas que ele próprio, de acordo com sua concepção, colocou no objeto.

Um período muito mais longo se passou antes que a física entrasse na estrada da ciência. Pois faz apenas um século e meio que o sábio Bacon deu uma nova direção aos estudos físicos, ou melhor - como outros já estavam no caminho certo - deu novo vigor à busca dessa nova direção. Aqui também, como no caso da matemática, encontramos evidências de uma rápida revolução intelectual. Nas observações que se seguem, vou me limitar ao lado empírico da ciência natural.

Quando Galilei experimentou bolas de peso definido no plano inclinado, quando Torricelli fez com que o ar sustentasse um peso que ele havia calculado anteriormente ser igual ao de uma coluna definida de água, ou quando Stahl, posteriormente, se converteu metais em cal e cal reconvertida em metal pela adição e subtração de certos elementos; uma luz surgiu sobre todos os filósofos naturais.

Não sigo aqui com exatidão a história do método experimental, da qual, de fato, os primeiros passos estão envolvidos em alguma obscuridade.

Eles aprenderam que a razão só percebe o que produz após seu próprio design; que não deve se contentar em seguir, por assim dizer, as principais

linhas da natureza, mas deve proceder antecipadamente com princípios de julgamento de acordo com leis invariáveis e obrigar a natureza a responder a suas perguntas. Para observações acidentais, feitas de acordo com nenhum plano preconcebido, não podem ser unidas sob uma lei necessária. Mas é isso que a razão procura e exige. São apenas os princípios da razão que podem dar a fenômenos concordantes a validade das leis, e é somente quando o experimento é dirigido por esses princípios racionais que pode ter qualquer utilidade real. A razão deve abordar a natureza com o objetivo de, de fato, receber informações dela, não no caráter de um aluno, que ouve tudo o que seu mestre escolhe lhe dizer: mas na de um juiz, que obriga as testemunhas a responder àquelas perguntas que ele próprio propõe propor. A essa única idéia deve ser atribuída a revolução, pela qual, depois de tatear no escuro por tantos séculos, a ciência natural foi por fim conduzida ao caminho de certo progresso.

Chegamos agora à metafísica, uma ciência puramente especulativa, que ocupa uma posição completamente isolada e é totalmente independente dos ensinamentos da experiência. Ele lida com meras concepções - não, como a matemática, com concepções aplicadas à intuição - e, nela, a razão é o aluno de si mesmo. É a mais antiga das ciências e ainda sobreviveria, mesmo se todo o resto fosse engolido no abismo de uma barbárie que destrói tudo. Mas ainda não teve a sorte de obter o método científico certo. Isso será aparente; se aplicarmos os testes que propusemos desde o início. Nós achamos que a razão perpetuamente se coloca, quando tenta obter a prioria percepção mesmo daquelas leis que a experiência mais comum confirma. Achamos que é obrigado a refazer seus passos em inúmeras instâncias e a abandonar o caminho em que havia entrado, porque isso não leva ao resultado desejado. Também descobrimos que aqueles que estão engajados em atividades metafísicas estão longe de serem capazes de concordar entre si, mas que, pelo contrário, essa ciência parece fornecer uma arena especialmente adaptada à demonstração de habilidade ou ao exercício de força. concursos de simulação - um campo no qual nenhum combatente conseguiu conquistar uma polegada de terreno, no qual, pelo menos, nenhuma vitória foi coroada com posse permanente.

Isso nos leva a indagar por que, na metafísica, o caminho certo da ciência até agora não foi encontrado. Vamos supor que é impossível descobri-lo? Por que então a natureza deveria ter visitado nossa razão com aspirações inquietas depois dela, como se fosse uma de nossas maiores preocupações? Mais ainda, quão pouca causa deveríamos ter para depositar confiança em nossa razão, se ela nos abandona em um assunto sobre o qual, acima de tudo, desejamos conhecer a verdade - e não apenas isso, mas até nos atrai à busca fantasmas vãos, apenas para nos trair no final? Ou, se até agora o caminho foi esquecido, que indicações possuímos para nos guiar em uma investigação renovada e para nos permitir ter mais sucesso do que o que aconteceu com muitos de nossos antecessores?

Parece-me que os exemplos de matemática e filosofia natural, que, como vimos, foram trazidos à sua condição atual por uma repentina revolução, são suficientemente notáveis para fixar nossa atenção nas circunstâncias essenciais da mudança que se mostrou tão vantajosa. Para eles e para nos induzir a fazer o experimento de imitá-los, na medida em que a analogia que, como ciências racionais, eles carregam à metafísica pode permitir. Até agora, assumiu-se que nossa cognição deve estar de acordo com os objetos; mas todas as tentativas de averiguar algo sobre esses objetos a priori, por meio de concepções e, assim, para estender o alcance de nosso conhecimento, foram tornados abortivos por essa suposição. Vamos então fazer o experimento se podemos não ter mais sucesso na metafísica, se assumirmos que os objetos devem estar de acordo com nossa cognição. Em todo o caso, isso parece concordar melhor com a possibilidade de obtermos o fim que temos em vista, ou seja, de chegar a cognição dos objetos a priori, de determinar algo com relação a esses objetos, antes que eles nos sejam dados. Propomos aqui fazer exatamente o que Copérnico fez ao tentar explicar os movimentos celestes. Quando ele descobriu que não podia progredir assumindo que todos os corpos celestes giravam em torno do espectador, ele reverteu o processo e tentou o experimento de supor que o espectador girava, enquanto as estrelas permaneciam em repouso. Podemos fazer o mesmo experimento com relação à intuição de objetos. Se a intuição deve estar de acordo com a natureza dos objetos, não vejo como podemos conhecê-los a priori. Se, por outro lado, o objeto está em

conformidade com a natureza de nossa faculdade de intuição, posso conceber facilmente a possibilidade de tal a priori.conhecimento. Agora, como não posso descansar nas meras intuições, mas - para que elas se tornem cognições - deve encaminhá-las, como representações, a algo, como objeto, e deve determiná-las por meio das primeiras; aqui, novamente, existem dois cursos abertos para mim. Ou, primeiro, posso assumir que as concepções, pelas quais efetuo essa determinação, estão de acordo com o objeto - e, neste caso, sou reduzida à mesma perplexidade de antes; ou, em segundo lugar, posso supor que os objetos, ou, que é a mesma coisa, essa experiência, na qual, sozinhos, como objetos dados são conhecidos, estejam em conformidade com minhas concepções - e então não perco como proceder. Pois a própria experiência é um modo de cognição que requer compreensão. Antes dos objetos, são dados para mim, isto é, a priori, Devo pressupor em mim leis do entendimento que são expressas em concepções a priori . A essas concepções, então, todos os objetos da experiência devem necessariamente estar em conformidade. Agora, existem objetos que a razão pensa, e que necessariamente, mas que não podem ser dados na experiência, ou, pelo menos, não podem ser dados como a razão os pensa. A tentativa de pensar sobre esses objetos fornecerá a seguir um excelente teste do novo método de pensamento que adotamos e que se baseia no princípio de que apenas conhecemos as coisas a priori daquilo que nós mesmos colocamos nelas.

Esse método, portanto, emprestado do filósofo natural, consiste em procurar os elementos da razão pura naquilo que admite confirmação ou refutação por experimento. Ora, as proposições da razão pura, especialmente quando transcendem os limites da experiência possível, não admitem que façamos experimentos com seus objetos, como na ciência natural. Portanto, no que diz respeito às concepções e princípios que assumimos a priori, nosso único curso será vê-los de dois lados diferentes. Devemos considerar uma e a mesma concepção, por um lado, em relação à experiência como um objeto dos sentidos e do entendimento, por outro lado, em relação à razão, isolado e transcendendo os limites da experiência, como um objeto. de mero pensamento. Agora, se descobrirmos que, quando consideramos as coisas desse ponto de vista duplo, o resultado está

em harmonia com o princípio da razão pura, mas que, quando as consideramos de um único ponto de vista, a razão está envolvida na autocontradição, o experimento estabelecerá a exatidão dessa distinção.

Essa tentativa é bem-sucedida tanto quanto poderíamos desejar e promete à metafísica, em sua primeira parte - ou seja, onde é ocupada com concepções a priori, das quais os objetos correspondentes podem ser dados na experiência - o curso certo da ciência. Pois, com esse novo método, estamos habilitados a explicar perfeitamente a possibilidade de cognição a priori e, além disso, a demonstrar satisfatoriamente as leis que jazem a priori nos fundamentos da natureza, como a soma dos objetos da experiência - nenhum dos dois. o que foi possível de acordo com o procedimento até agora seguido. Mas a partir dessa dedução da faculdade a priori Com a cognição na primeira parte da metafísica, obtemos um resultado surpreendente e que, para toda a aparência, milita contra o grande fim da metafísica, conforme tratado na segunda parte. Pois chegamos à conclusão de que nossa faculdade de cognição é incapaz de transcender os limites de uma possível experiência; e, no entanto, esse é precisamente o objeto mais essencial dessa ciência. A estimativa de nossa cognição racional a prioria que chegamos é que ela tem apenas a ver com fenômenos, e que as coisas em si mesmas, embora possuam uma existência real, estão além de sua esfera. Aqui, podemos testar a justiça dessa estimativa. Pois o que por necessidade nos impele a transcender os limites da experiência e de todos os fenômenos é o incondicionado, cuja razão absolutamente exige nas coisas como são em si mesmas, a fim de completar a série de condições. Agora, se parece que quando, por um lado, assumimos que nossa cognição se conforma com seus objetos como coisas em si, o incondicionado não pode ser pensado sem contradição e que, por outro lado, assumimos que nossa representação de coisas que nos são dadas, não se conforma a essas coisas como são em si mesmas, mas que esses objetos, como fenômenos, de acordo com nosso modo de representação, a contradição desaparece: então estaremos convencidos da verdade daquilo que começamos assumindo em prol do experimento; podemos considerá-lo estabelecido que o incondicionado não reside nas coisas como as conhecemos ou como são dadas a nós, mas nas coisas como são em si

mesmas, além do alcance de nossa cognição.

Esse experimento de pura razão tem uma grande semelhança com o dos químicos, que eles chamam de experimento de redução ou, mais geralmente, de processo sintético. A análise do metafísico separa a cognição pura a priori em dois elementos heterogêneos, a saber, a cognição das coisas como fenômenos e das coisas em si. A dialética combina esses elementos novamente em harmonia com a necessária idéia racional do incondicionado, e descobre que essa harmonia nunca resulta, exceto pela distinção acima, que é, portanto, concluída como justa.

Mas, depois de negarmos o poder da razão especulativa de progredir na esfera do supersensível, ainda resta a nossa consideração se não existem dados na cognição prática que possam nos permitir determinar a concepção transcendente do incondicionado, ultrapassar os limites de toda experiência possível do ponto de vista prático e, assim, satisfazer os grandes fins da metafísica. A razão especulativa abriu assim, pelo menos, espaço para tal extensão de nosso conhecimento: e, se deixar esse espaço vago, ainda não nos rouba a liberdade de preenchê-lo, se pudermos, por meio de práticas dados - e até nos desafia a fazer a tentativa.

Assim, as leis centrais dos movimentos dos corpos celestes estabeleceram a verdade daquilo que Copérnico primeiro assumiu apenas como uma hipótese e, ao mesmo tempo, trouxe à luz a força invisível (atração newtoniana) que mantém o universo unido. Este último teria permanecido sempre descoberto, se Copérnico não tivesse se aventurado no experimento - contrário aos sentidos, mas ainda assim apenas - de procurar os movimentos observados não nos corpos celestes, mas no espectador. Neste Prefácio, trato o novo método metafísico como uma hipótese, com o objetivo de tornar aparentes as primeiras tentativas de tal mudança de método, sempre hipotéticas. Mas, na própria Crítica, será demonstrado, não hipoteticamente, mas apodeicamente, a natureza de nossas representações de espaço e tempo,

Essa tentativa de introduzir uma revolução completa no procedimento da metafísica, seguindo o exemplo dos geométricos e filósofos naturais, constitui o objetivo da Crítica da Razão Especulativa Pura . É um tratado sobre o método a ser seguido, não um sistema da própria ciência. Mas, ao mesmo tempo, marca e define os limites externos e a estrutura interna dessa ciência. Por pura razão especulativa, essa peculiaridade é a de que, ao escolher os vários objetos de pensamento, é capaz de definir os limites de suas próprias faculdades e até de fornecer uma enumeração completa dos modos possíveis de propor problemas a si próprio e, assim, esboçar todo o sistema da metafísica. Por um lado, na cognição a priori, nada deve ser atribuído aos objetos, a não ser o que o sujeito pensante deriva de si mesmo; e, por outro lado, a razão é, em relação aos princípios da cognição, uma unidade perfeitamente distinta e independente, na qual, como em um corpo organizado, todo membro existe pelo bem dos outros e tudo pelo bem dos outros. cada um, para que nenhum princípio possa ser visto, com segurança, em um relacionamento, a menos que seja, ao mesmo tempo, visto em relação ao uso total da razão pura. Portanto, a metafísica também tem essa vantagem singular - uma vantagem que não existe em nenhuma outra ciência relacionada aos objetos - que, se for conduzida no caminho certo da ciência, por meio dessa crítica, ela poderá depois, absorve toda a esfera de suas cognições e, assim, pode concluir seu trabalho e deixá-lo para o uso da posteridade, como uma capital que nunca pode receber novas adesões. A metafísica deve lidar apenas com princípios e com as limitações de seu próprio emprego, conforme determinado por esses princípios. A essa perfeição, portanto, é obrigado, como ciência fundamental, a atingir, e a ela a máxima pode ser aplicada com justiça:

Nenhuma reputação, e sim superesset agendum .

"Ele considerou que nada havia sido feito, desde que houvesse algo a ser feito."

Mas, será perguntado, que tipo de tesouro é esse que nos propomos a legar à posteridade? Qual é o valor real desse sistema metafísico, purificado pela crítica e, assim, reduzido a uma condição permanente? Uma visão superficial do presente trabalho levará à suposição de que seu uso é meramente negativo, que serve apenas para nos alertar contra aventuras, com razão especulativa, além dos limites da experiência. Este é, de fato, seu uso principal. Mas isso, ao mesmo tempo, assume um valor positivo, quando observamos que os princípios com os quais a razão especulativa tenta transcender seus limites levam inevitavelmente, não à extensão, mas à contração do uso da razão, na medida em que ameaçam estender os limites da sensibilidade, que é sua esfera apropriada, sobre todo o campo do pensamento e, portanto, suplantar o uso puro (prático) da razão. Até agora, então, como essa crítica está ocupada em limitar a razão especulativa dentro de seus limites adequados, é apenas negativa; mas, ao mesmo tempo em que remove um obstáculo que impede e até ameaça destruir o uso da razão prática, possui um valor positivo e muito importante. Para admitir isso, precisamos apenas estar convencidos de que existe um uso absolutamente necessário da razão pura - o uso moral - em que inevitavelmente transcende os limites da sensibilidade, sem o auxílio de especulações, exigindo apenas o seguro contra a efeitos de uma especulação que a envolveria em contradição consigo mesma. Negar a vantagem positiva do serviço que essa crítica nos presta seria tão absurdo quanto sustentar que o sistema de polícia é produtivo sem benefício positivo, uma vez que seu principal negócio é impedir a violência que o cidadão precisa apreender do cidadão, que para que cada um possa seguir sua vocação em paz e segurança. Que o espaço e o tempo são apenas formas de intuição sensível e, portanto, são apenas condições da existência das coisas como fenômenos; além disso, não temos concepções de entendimento e, conseqüentemente, não existem elementos para a cognição das coisas, exceto na medida em que uma intuição correspondente possa ser dada a essas concepções; que, portanto, não podemos ter cognição de um objeto, como uma coisa em si, mas apenas como um objeto de intuição sensível, ou seja, como fenômeno - tudo isso é provado na parte analítica da crítica; e daí a limitação de toda cognição especulativa possível aos meros objetos da experiência segue como resultado necessário. Ao mesmo tempo, deve-se ter cuidadosamente em mente que, enquanto

renunciamos ao poder do conhecimento, ainda reservamos o poder dos objetos pensantes, como coisas em si mesmos. Pois, caso contrário, deveríamos afirmar a existência de uma aparência, sem algo que apareça - o que seria absurdo.

Para conhecer um objeto, devo ser capaz de provar sua possibilidade, seja a partir da realidade atestada pela experiência, seja a priori , através da razão. Mas posso pensar no que quiser, desde que não me contradiga; isto é, desde que minha concepção seja um pensamento possível, embora eu possa ser incapaz de responder pela existência de um objeto correspondente na soma de possibilidades. Mas algo mais é necessário antes que eu possa atribuir a uma validade objetiva dessa concepção, que é uma possibilidade real - a outra possibilidade sendo meramente lógica. No entanto, não estamos confinados a fontes teóricas de cognição para os meios de satisfazer esse requisito adicional, mas podemos derivá-las de fontes práticas.

Agora, suponhamos, por um momento, que não tivéssemos feito essa crítica e, portanto, não tivéssemos feito a distinção necessária entre as coisas como objetos da experiência e as coisas como elas são em si mesmas. O princípio da causalidade e, por conseqüência, o mecanismo da natureza, determinado pela causalidade, teriam então validade absoluta em relação a todas as coisas como causas eficientes. Eu deveria então ser incapaz de afirmar, com relação a um único e mesmo ser, por exemplo, a alma humana, que sua vontade é livre e, ao mesmo tempo, sujeita à necessidade natural, ou seja, não é livre, sem cair numa contradição palpável, pois em ambas as proposições eu deveria levar a alma na mesma significação, como uma coisa em geral, como uma coisa em si mesma - pois, sem críticas anteriores, eu não poderia deixar de tomá-la. Suponha agora, por outro lado, que empreendemos essa crítica e aprendemos que um objeto pode ser tomado em dois sentidos, primeiro como um fenômeno, segundo como uma coisa em si; e que, de acordo com a dedução das concepções do entendimento, o princípio da causalidade se refere apenas às coisas no primeiro sentido. Vemos então como não envolve nenhuma contradição afirmar, por um lado,

que a vontade, na esfera fenomenal - na ação visível - é necessariamente obediente à lei da natureza e, até agora, não é livre; e, por outro lado, que, por pertencer a uma coisa em si mesma, não está sujeita a essa lei e, portanto, é livre. Agora, é verdade que não posso, por meio da razão especulativa, e menos ainda por observação empírica, reconhecer minha alma como uma coisa em si mesma e, conseqüentemente, não posso reconhecer a liberdade como propriedade de um ser ao qual atribuo efeitos no mundo dos sentidos. Para tanto, devo reconhecer que esse ser existe, e ainda não está no tempo, o que - como não posso sustentar minha concepção por nenhuma intuição - é impossível. Ao mesmo tempo, embora eu não saiba, posso pensar muito bem na liberdade, ou seja, minha representação dela envolve pelo menos nenhuma contradição, se tivermos em mente a distinção crítica dos dois modos de representação (o sensível e o inteligível) e a conseqüente limitação das concepções de puro entendimento e dos princípios que delas decorrem. Suponha agora que a moralidade necessariamente pressupunha a liberdade, no sentido mais estrito, como uma propriedade de nossa vontade; suponha que a razão contivesse certos princípios práticos e originais e ainda não a tempo, o que - como não posso sustentar minha concepção com nenhuma intuição - é impossível. Ao mesmo tempo, embora eu não saiba, posso pensar muito bem na liberdade, ou seja, minha representação dela envolve pelo menos nenhuma contradição, se tivermos em mente a distinção crítica dos dois modos de representação (o sensível e o inteligível) e a conseqüente limitação das concepções de puro entendimento e dos princípios que delas decorrem. Suponha agora que a moralidade necessariamente pressupunha a liberdade, no sentido mais estrito, como uma propriedade de nossa

vontade; suponha que a razão contivesse certos princípios práticos e originais minha representação disso envolve, pelo menos, nenhuma contradição, se tivermos em mente a distinção crítica dos dois modos de representação (o sensível e o intelectual) e a conseqüente limitação das concepções do entendimento puro e dos princípios que delas derivam. . Suponha agora que a moralidade necessariamente pressupunha a liberdade, no sentido mais estrito, como uma propriedade de nossa vontade; suponha que a razão contivesse certos princípios práticos e originais minha representação disso envolve, pelo menos, nenhuma contradição, se tivermos em mente a distinção crítica dos dois modos de representação (o sensível e o intelectual) e a conseqüente limitação das concepções do entendimento puro e dos princípios que delas derivam. . Suponha agora que a moralidade necessariamente pressupunha a liberdade, no sentido mais estrito, como uma propriedade de nossa vontade; suponha que a razão contivesse certos princípios práticos e originais a priori, que eram absolutamente impossíveis sem esse pressuposto; e suponha, ao mesmo tempo, que a razão especulativa tenha provado que a liberdade era incapaz de ser pensada. Segue-se então que o pressuposto moral deve dar lugar à afirmação especulativa, cujo oposto envolve uma contradição óbvia, e que a liberdade e, com ela, a moralidade devem ceder ao mecanismo da natureza; pois a negação da moralidade não envolve contradição, exceto no pressuposto da liberdade. Agora, a moralidade não requer a cognição especulativa da liberdade; basta que eu pense, que sua concepção não envolve contradições, que não interfira com o mecanismo da natureza. Mas mesmo esse requisito não poderíamos satisfazer se não tivéssemos aprendido o duplo sentido em que as coisas podem ser tomadas; e é somente dessa maneira que a doutrina da moralidade e a doutrina da natureza estão confinadas dentro de seus próprios limites. Por esse resultado, estamos em dívida com uma crítica que nos adverte de nossa inevitável ignorância em relação às coisas em si mesmas e estabelece a limitação necessária de nossa cognição teórica a meros fenômenos.

O valor positivo dos princípios críticos da razão pura em relação à concepção de Deus e à natureza simples da alma, admite uma exemplificação semelhante; mas neste ponto eu não vou morar. Eu não posso nem fazer a

suposição - como os interesses práticos da moralidade exigem - de Deus, liberdade e imortalidade, se eu não privar a razão especulativa de suas pretensões à percepção transcendente. Para chegar a eles, deve usar princípios que, de fato, se estendem apenas aos objetos de experiência possível e que não podem ser aplicados a objetos além desta esfera sem convertê-los em fenômenos, e, assim, tornar a extensão prática do puro razão impossível. Devo, portanto, abolir o conhecimento, para dar espaço à crença. O dogmatismo da metafísica, isto é,

Assim, embora possa não ser uma tarefa muito difícil deixar um legado para a posteridade, na forma de um sistema metafísico construído de acordo com a Crítica da Razão Pura, ainda assim o valor de tal legado não deve ser depreciado. Prestará um importante serviço à razão, substituindo a certeza do método científico por aquela busca aleatória de resultados sem a orientação de princípios, que até então caracterizaram a busca de estudos metafísicos. Prestará um serviço importante à mente curiosa da juventude, levando o aluno a aplicar seus poderes no cultivo de ciência genuína, em vez de desperdiçá-las, como no momento, em especulações que nunca podem levar a qualquer resultado, ou na tentativa ociosa de inventar novas idéias e opiniões. Mas acima de tudo, conferirá um benefício inestimável à moralidade e à religião, mostrando que todas as objeções contra elas podem ser silenciadas para sempre pelo método socrático, isto é, provando a ignorância do opositor. Pois, como o mundo nunca esteve e, sem dúvida, nunca ficará sem um sistema de metafísica de um tipo ou de outro, é a preocupação mais alta e mais pesada da filosofia torná-lo impotente por danos, fechando as fontes de erro.

Essa importante mudança no campo das ciências, essa perda de seus bens imaginários, aos quais a razão especulativa deve se submeter, não se mostra de maneira alguma prejudicial aos interesses gerais da humanidade. As vantagens que o mundo derivou dos ensinamentos da pura razão não são prejudicadas. A perda recai, em toda a sua extensão, no monopólio das escolas, mas nem um pouco afeta os interesses da humanidade. Apelo ao dogmatista mais obstinado, seja a prova da existência continuada da alma

após a morte, derivada da simplicidade de sua substância; da liberdade da vontade em oposição ao mecanismo geral da natureza, extraído da distinção sutil, mas impotente, da necessidade prática subjetiva e objetiva; ou da existência de Deus, deduzida da concepção de umens realissimum- a contingência do mutável, e a necessidade de um motor primário, já foi capaz de ultrapassar os limites das escolas, penetrar na mente do público ou exercer a menor influência em suas convicções. Deve-se admitir que esse não foi o caso e que, devido à inaptidão do entendimento comum de tais especulações sutis, nunca se pode esperar que ocorra. Pelo contrário, é claro que a esperança de uma vida futura surge do sentimento, que existe no seio de todo homem, de que o tempo é inadequado para atender e satisfazer as demandas de sua natureza. Da mesma forma, não se pode duvidar que a clara exibição de deveres em oposição a todas as reivindicações de inclinação dê origem à consciência da liberdade e que a ordem gloriosa, a beleza e o cuidado providencial, em toda parte exibida na natureza, dá origem à crença em um sábio e grande autor do universo. Tal é a gênese dessas convicções gerais da humanidade, na medida em que dependem de bases racionais; e essa propriedade pública não apenas permanece intacta, mas é ainda mais importante, pela doutrina de que as escolas não têm o direito de arrogar para si uma visão mais profunda de uma questão de interesse humano geral do que aquela para a qual a grande massa de homens, sempre sustentada por nós na estimativa mais alta, pode ser alcançada sem dificuldade, e que as escolas devem, portanto, limitar-se à elaboração dessas provas universalmente compreensíveis e, do ponto de vista moral, amplamente satisfatórias. A mudança, portanto, afeta apenas as pretensões arrogantes das escolas, que reteriam com prazer,

Quod mecum nescit, solus vult scire videri .

Ao mesmo tempo, não priva o filósofo especulativo de seu justo título de ser o único depositante de uma ciência que beneficia o público sem seu conhecimento - quero dizer, a Crítica da Razão Pura. Isso nunca pode se tornar popular e, de fato, não tem ocasião de ser assim; pois argumentos finais a favor de verdades úteis causam tão pouca impressão na mente do

público quanto as objeções igualmente sutis trazidas contra essas verdades. Por outro lado, como ambos inevitavelmente se impõem a todo homem que se eleva ao auge da especulação, torna-se dever manifesto das escolas iniciar uma investigação aprofundada dos direitos da razão especulativa e, assim, impedir o escândalo que controvérsias metafísicas certamente causarão, mais cedo ou mais tarde, mesmo às massas. É apenas pela crítica que os metafísicos (e, como tal, teólogos também) podem ser salvos dessas controvérsias e da conseqüente perversão de suas doutrinas. Somente a crítica pode dar um golpe na raiz do materialismo, fatalismo, ateísmo, pensamento livre, fanatismo e superstição, que são universalmente prejudiciais - assim como do idealismo e ceticismo, que são perigosos para as escolas, mas dificilmente passam despercebidos. para o público. Se os governos considerarem adequado interferir nos assuntos dos eruditos, seria mais consistente com uma consideração sábia pelos interesses da ciência, bem como pelos da sociedade, favorecer uma crítica desse tipo, pela qual somente os trabalhos de a razão pode ser estabelecida em uma base firme, do que apoiar o ridículo despotismo das escolas, que suscitam um alto grito de perigo ao público pela destruição de teias de aranha,

Essa ciência crítica não se opõe ao procedimento dogmático da razão na cognição pura; pois a cognição pura deve sempre ser dogmática, isto é, deve repousar na demonstração estrita de certos princípios a priori- mas ao dogmatismo, isto é, à suposição de que é possível progredir com uma cognição pura, derivada de concepções (filosóficas), de acordo com os princípios que a razão tem hábito de empregar - sem antes investigar. de que maneira e por que razão correta entrou na posse desses princípios. O dogmatismo é, portanto, o procedimento dogmático da razão pura, sem críticas prévias a seus próprios poderes, e, ao se opor a esse procedimento, não devemos prestar qualquer prestígio àquela superficialidade loquaz que arroga para si o nome de popularidade, nem ainda ao ceticismo, o que faz pouco trabalho com toda a ciência da metafísica. Pelo contrário, nossa crítica é a preparação necessária para um sistema metafísico completamente científico que deve executar sua tarefa inteiramente a priori, para completa satisfação da razão especulativa e, portanto, deve ser tratado, não popularmente, mas escolástica. Ao executar o plano que a

Crítica prescreve, isto é, no futuro sistema metafísico, devemos recorrer ao método rigoroso do célebre Lobo, o maior de todos os filósofos dogmáticos. Ele foi o primeiro a apontar a necessidade de estabelecer princípios fixos, de definir claramente nossas concepções e de sujeitar nossas demonstrações ao mais rigoroso escrutínio, em vez de tirar conclusões precipitadas. O exemplo que ele deu serviu para despertar aquele espírito de investigação profunda e completa que ainda não está extinta na Alemanha. Ele estaria particularmente bem preparado para dar um caráter verdadeiramente científico aos estudos metafísicos, se lhe ocorresse preparar o campo criticando o organum, isto é, a própria razão pura. A falta de percepção da necessidade de tal procedimento deve ser atribuída ao modo dogmático de pensamento que caracterizou sua idade e, nesse ponto, os filósofos de seu tempo, assim como de todos os tempos anteriores, não têm nada a que se opor. . Aqueles que rejeitam ao mesmo tempo o método de Wolf, e a Crítica da razão pura, não podem ter outro objetivo senão livrar-se dos grilhões da ciência, transformar trabalho em esporte, segurança em opinião e filosofia em filosofia. não tem nada para censurar. Aqueles que rejeitam ao mesmo tempo o método de Wolf, e a Crítica da razão pura, não podem ter outro objetivo senão livrar-se dos grilhões da ciência, transformar trabalho em esporte, segurança em opinião e filosofia em filosofia. não tem nada para censurar. Aqueles que rejeitam ao mesmo tempo o método de Wolf, e a Crítica da razão pura, não podem ter outro objetivo senão livrar-se dos grilhões da ciência, transformar trabalho em esporte, segurança em opinião e filosofia em filosofia.

Nesta segunda edição, esforcei-me, na medida do possível, por remover as dificuldades e a obscuridade que, talvez sem culpa minha, deram origem a muitos equívocos, mesmo entre pensadores agudos. Nas próprias proposições e nas demonstrações pelas quais elas são apoiadas, bem como na forma e no plano inteiro do trabalho, não encontrei nada para alterar; que deve ser atribuído em parte ao longo exame a que submeti o todo antes de oferecê-lo ao público e em parte à natureza do caso. Por pura razão especulativa, é uma estrutura orgânica na qual não há nada isolado ou independente, mas cada parte é essencial para todo o resto; e, portanto, a menor imperfeição, seja defeito ou erro positivo, não poderia deixar de se

trair em uso. Atrevo-me, além disso, a esperar, que este sistema manterá o mesmo caráter inalterável para o futuro. Sou levado a nutrir essa confiança, não pela vaidade, mas pelas evidências que a igualdade do resultado oferece, quando procedemos, primeiro, dos elementos mais simples até o conjunto completo da pura razão e, depois, de trás para frente. inteiro para cada parte. Nós achamos que a tentativa de fazer a menor alteração, em qualquer parte, leva inevitavelmente a contradições, não apenas neste sistema, mas na própria razão humana. Ao mesmo tempo, ainda há muito espaço para melhorias na exposição das doutrinas contidas neste trabalho. Na presente edição, esforcei-me por remover as más interpretações da parte estética, especialmente no que diz respeito à concepção de tempo; limpar a obscuridade que foi encontrada na dedução das concepções do entendimento; suprir a suposta falta de evidência suficiente na demonstração dos princípios do entendimento puro; e, finalmente, evitar o mal-entendido dos paralogismos que precedem imediatamente a psicologia racional. Além deste ponto - o fim da segunda divisão principal da “Dialética Transcendental” - não estendi minhas alterações, em parte por falta de tempo, e em parte porque não tenho consciência de que qualquer parte do restante tenha gerado equívocos entre críticos inteligentes e imparciais, a quem não menciono aqui com os elogios que lhes são devidos, mas que descobrirão que suas sugestões foram atendidas no próprio trabalho. suprir a suposta falta de evidência suficiente na demonstração dos princípios do entendimento puro; e, finalmente, evitar o mal-entendido dos paralogismos que precedem imediatamente a psicologia racional. Além deste ponto - o fim da segunda divisão principal da “Dialética Transcendental” - não estendi minhas alterações, em parte por falta de tempo, e em parte porque não tenho

consciência de que qualquer parte do restante tenha gerado equívocos entre críticos inteligentes e imparciais, a quem não menciono aqui com os elogios que lhes são devidos, mas que descobrirão que suas sugestões foram atendidas no próprio trabalho.

A única adição, propriamente dita - e somente no método de prova - que fiz na presente edição, consiste em uma nova refutação do idealismo psicológico e uma demonstração rigorosa - a única possível, como eu acredito - de a realidade objetiva da intuição externa. Por mais que o idealismo inofensivo possa ser considerado - embora na realidade não seja assim - em relação aos fins essenciais da metafísica, ele ainda deve permanecer um escândalo para a filosofia e para a razão humana geral de ser obrigada a assumir, como um artigo de mera crença, a existência de coisas externas a nós mesmos (das quais, ainda, derivamos todo o material da cognição para o sentido interno), e não podermos opor uma prova satisfatória a qualquer um que possa questioná-la. Como há alguma obscuridade de expressão na demonstração, como está no texto, proponho alterar a passagem em questão da seguinte maneira: "Mas essa permanente não pode ser uma intuição em mim. Pois todos os fundamentos determinantes da minha existência que podem ser encontrados em mim são representações e, como tal, exigem um permanente, distinto deles, o que pode determinar minha existência em relação às mudanças deles, ou seja, minha existência no tempo, onde eles mudam. " Provavelmente, pode-se insistir em oposição a esta prova de que, afinal, sou consciente imediatamente do que está em mim, ou seja, da minha representação das coisas externas e que, conseqüentemente, deve sempre permanecer incerto se qualquer coisa correspondente a essa representação existe ou não existe externamente para mim. Mas estou consciente, através da experiência interna, da minha existência no tempo (conseqüentemente, também, da determinabilidade do primeiro no segundo), e isso é mais do que a simples consciência da minha representação. É, de fato, o mesmo que a consciência empírica da minha existência, que só pode ser determinada em relação a algo que, enquanto conectado à minha existência, é externo a mim. Essa consciência da minha existência no tempo é, portanto, idêntica à consciência de uma relação com algo externo a mim, e é, portanto,

experiência, não ficção, sentido, não imaginação, que liga inseparavelmente o externo ao meu senso interno. Pois o sentido externo é, em si, a relação da intuição com algo real, externo a mim; e a realidade deste algo, em oposição à mera imaginação dele, repousa unicamente em sua conexão inseparável com a experiência interna como condição de sua possibilidade. Se com a consciência intelectual de minha existência, na representação: eu sou, que acompanha todos os meus julgamentos e todas as operações de meu entendimento, eu poderia, ao mesmo tempo, conectar uma determinação de minha existência por intuição intelectual, então o a consciência de uma relação com algo externo a mim não seria necessária. Mas a intuição interna na qual somente minha existência pode ser determinada, embora precedida por essa consciência puramente intelectual, é sensível e ligada à condição do tempo. Portanto, essa determinação de minha existência e, conseqüentemente, minha própria experiência interna, deve depender de algo permanente que não está em mim, que pode ser, portanto, apenas em algo externo a mim, com o qual devo me considerar relacionado. Assim, a realidade do sentido externo está necessariamente ligada à do interno, a fim de possibilitar a experiência em geral; isto é, tenho tanta certeza de que existem coisas externas a mim relacionadas ao meu senso quanto de que eu próprio existo conforme determinado no tempo. Mas, a fim de determinar a que intuições objetam, o eu externo corresponde realmente, em outras palavras, que intuições pertencem ao sentido externo e não à imaginação, devo recorrer, em todos os casos particulares, às regras segundo as quais a experiência em geral (até a experiência interna) se distingue da imaginação e sempre se baseia na proposição de que realmente existe uma experiência externa. Podemos acrescentar a observação de que a representação de algo permanente na existência não é a mesma coisa que a representação permanente; pois uma representação pode ser muito variável e mutável - como todas as nossas representações, mesmo a da matéria, é - e ainda se refere a algo permanente, que deve, portanto, ser distinto de todas as minhas representações e externo a mim, cuja existência é necessariamente incluído na determinação de minha própria existência, e com ela constitui uma experiência - uma experiência que nem seria possível internamente, se não fosse ao mesmo tempo, em parte, externa. Para a pergunta Como? não

somos mais capazes de responder do que, em geral, pensar o estacionário no tempo, cuja coexistência com a variável produz a concepção de mudança. não é a mesma coisa que a representação permanente; pois uma representação pode ser muito variável e mutável - como todas as nossas representações, mesmo a da matéria, é - e ainda se refere a algo permanente, que deve, portanto, ser distinto de todas as minhas representações e externo a mim, cuja existência é necessariamente incluído na determinação de minha própria existência, e com ela constitui uma experiência - uma experiência que nem seria possível internamente, se não fosse ao mesmo tempo, em parte, externa. Para a pergunta Como? não somos mais capazes de responder do que, em geral, pensar o estacionário no tempo, cuja coexistência com a variável produz a concepção de mudança. não é a mesma coisa que a representação permanente; pois uma representação pode ser muito variável e mutável - como todas as nossas representações, mesmo a da matéria, é - e ainda se refere a algo permanente, que deve, portanto, ser distinto de todas as minhas representações e externo a mim, cuja existência é necessariamente incluído na determinação de minha própria existência, e com ela constitui uma experiência - uma experiência que nem seria possível internamente, se não fosse ao mesmo tempo, em parte, externa. Para a pergunta Como? não somos mais capazes de responder do que, em geral, pensar o estacionário no tempo, cuja coexistência com a variável produz a concepção de mudança. são - e ainda se referem a algo permanente, que deve, portanto, ser distinto de todas as minhas representações e externo a mim, cuja existência é necessariamente incluída na determinação de minha própria existência e, com ela, constitui uma experiência - uma experiência que nem seria possível internamente, se também não fosse ao mesmo tempo, em parte, externo. Para a pergunta Como? não somos mais capazes de responder do que, em geral, pensar o estacionário no tempo, cuja coexistência com a variável produz a concepção de mudança. são - e ainda se referem a algo permanente, que deve, portanto, ser distinto de todas as minhas representações e externo a mim, cuja existência é necessariamente incluída na determinação de minha própria existência e, com ela, constitui uma experiência - uma experiência que nem seria possível internamente, se também não fosse ao mesmo tempo, em parte, externo. Para a pergunta

Como? não somos mais capazes de responder do que, em geral, pensar o estacionário no tempo, cuja coexistência com a variável produz a concepção de mudança. se não fosse também ao mesmo tempo, em parte, externo. Para a pergunta Como? não somos mais capazes de responder do que, em geral, pensar o estacionário no tempo, cuja coexistência com a variável produz a concepção de mudança. se não fosse também ao mesmo tempo, em parte, externo. Para a pergunta Como? não somos mais capazes de responder do que, em geral, pensar o estacionário no tempo, cuja coexistência com a variável produz a concepção de mudança.

Ao tentar tornar a exposição de meus pontos de vista o mais inteligível possível, fui obrigado a deixar de fora ou resumir várias passagens que não eram essenciais para a completude do trabalho, mas que muitos leitores podem considerar úteis em outros aspectos, e podem ser não quer perder. Essa perda insignificante, que não poderia ser evitada sem inchar o livro além dos limites devidos, pode ser fornecida, para o prazer do leitor, por uma comparação com a primeira edição e, espero, será mais do que compensada pela maior clareza da exposição como está agora.

Observei, com prazer e gratidão, nas páginas de várias revisões e tratados, que o espírito de investigação profunda e completa não está extinto na Alemanha, embora possa ter sido superado e silenciado por um tempo pelo tom moderno de uma licença no pensamento, que se apresenta com ares de gênio, e que as dificuldades que cercam os caminhos da crítica não impediram os pensadores energéticos e agudos de se tornarem donos da ciência da razão pura à qual esses caminhos conduzem - uma ciência que não é popular, mas escolástico em seu caráter, e que sozinho pode esperar uma existência duradoura ou possuir um valor permanente. Para esses homens merecedores, que tão felizmente combinam profundidade de visão com um talento para a exposição lúcida - um talento que eu próprio não tenho consciência de possuir -, deixo a tarefa de remover qualquer obscuridade que ainda possa aderir à afirmação de minhas doutrinas. Pois, neste caso, o perigo não é o de ser refutado, mas de ser mal interpretado. Da minha parte, a partir de agora devo abster-me de controvérsia, embora

atente cuidadosamente a todas as sugestões, sejam de amigos ou adversários, que possam ser úteis na elaboração futura do sistema dessa propedêutica. Como, durante esses trabalhos, avancei bastante nos últimos meses este mês, quando chego ao meu sexagésimo quarto ano - será necessário economizar tempo, se quiser realizar meu plano de elaborar a metafísica da natureza, bem como de moral, na confirmação da exatidão dos princípios estabelecidos nesta Crítica da razão pura, tanto especulativos quanto práticos; e devo, portanto, deixar a tarefa de esclarecer as obscuridades do presente trabalho - inevitável, talvez, desde o início -, bem como a defesa do todo, para os homens merecedores, que tornaram meu sistema próprio. Um sistema filosófico não pode avançar armado em todos os pontos, como um tratado matemático, e, portanto, pode ser bem possível fazer objeções a passagens específicas, enquanto a estrutura orgânica do sistema, considerada uma unidade, não tem perigo de apreender. Mas poucos possuem a capacidade, e ainda menos a inclinação, de ter uma visão abrangente de um novo sistema. Ao limitar a visão a passagens específicas, tirando-as de suas conexões e comparando-as entre si, é fácil distinguir aparentes contradições, especialmente em um trabalho escrito com qualquer liberdade de estilo. Essas contradições colocam o trabalho sob uma luz desfavorável aos olhos daqueles que confiam no julgamento dos outros, mas são facilmente reconciliados por aqueles que dominaram a idéia do todo. Se uma teoria possui estabilidade em si mesma, a ação e a reação que pareciam ameaçar sua existência servem apenas, com o tempo, para suavizar qualquer aspereza ou desigualdade superficial e - se homens de discernimento, imparcialidade e verdadeiramente populares presentes, concentre sua atenção nela - para garantir, em pouco tempo, a elegância necessária também. Essas contradições colocam o trabalho sob uma luz desfavorável aos olhos daqueles que confiam no julgamento dos outros, mas são facilmente reconciliados por aqueles que dominaram a idéia do todo. Se uma teoria possui estabilidade em si mesma, a ação e a reação que pareciam ameaçar sua existência servem apenas, com o tempo, para suavizar qualquer aspereza ou desigualdade superficial e - se homens de discernimento, imparcialidade e verdadeiramente populares presentes, concentre sua atenção nela - para garantir, em pouco tempo, a elegância necessária também. Essas contradições colocam o trabalho sob uma luz desfavorável aos olhos daqueles que confiam no julgamento dos outros,

mas são facilmente reconciliados por aqueles que dominaram a idéia do todo. Se uma teoria possui estabilidade em si mesma, a ação e a reação que pareciam ameaçar sua existência servem apenas, com o tempo, para suavizar qualquer aspereza ou desigualdade superficial e - se homens de discernimento, imparcialidade e verdadeiramente populares presentes, concentre sua atenção nela - para garantir, em pouco tempo, a elegância necessária também.

Konigsberg, abril de 1787.

INTRODUÇÃO.

I. Da diferença entre conhecimento puro e empírico

Que todo o nosso conhecimento começa com a experiência, não resta dúvida. Pois como é possível que a faculdade da cognição deva ser despertada para o exercício, a não ser por meio de objetos que afetam nossos sentidos e, em parte, por si mesmos produzam representações, em parte desperte nossos poderes de entendimento em atividade, para comparar para conectar ou separar? estes, e assim converter a matéria-prima de nossas impressões sensuais em um conhecimento de objetos, que é chamado de experiência? Com relação ao tempo, portanto, nenhum conhecimento nosso é antecedente à experiência, mas começa com ela.

Mas, embora todo o nosso conhecimento comece com a experiência, de maneira alguma se segue que tudo surge da experiência. Pois, pelo contrário, é bem possível que nosso conhecimento empírico seja um composto daquilo que recebemos por meio de impressões e daquilo que a faculdade de cognição fornece de si mesmo (impressões sensuais que dão apenas a ocasião), uma adição que não podemos distinguir desde o elemento original dado pelo sentido, até a prática prolongada nos tornar atentos e hábeis em separá-lo. Trata-se, portanto, de uma pergunta que requer investigação minuciosa e que não deve ser respondida à primeira vista, se existe um conhecimento totalmente independente da experiência e até de todas as impressões sensuais? Conhecimento deste tipo é chamado a

priori, em oposição ao conhecimento empírico, que tem suas fontes a posteriori , isto é, na experiência.

Mas a expressão " a priori " ainda não é suficientemente definida para indicar todo o significado da pergunta acima iniciada. Pois, ao falar do conhecimento que tem suas fontes na experiência, costumamos dizer que isso ou aquilo pode ser conhecido a priori , porque não derivamos esse conhecimento imediatamente da experiência, mas de uma regra geral que, no entanto, nós próprios nos emprestamos da experiência. Assim, se um homem minou sua casa, dizemos: "ele poderia saber a priori que teria caído"; isto é, ele não precisava ter esperado pela experiência que realmente caiu. Mas ainda assim, a priori, ele não podia saber nem isso. Pois, que os corpos são pesados e, conseqüentemente, que caem quando seus apoios são retirados, devem ter sido previamente conhecidos por ele, por meio da experiência.

Pelo termo "conhecimento a priori ", portanto, na sequência entenderemos, não o que é independente deste ou daquele tipo de experiência, mas o que é absolutamente o mesmo de toda a experiência. Oposto a isso é o conhecimento empírico, ou o que é possível apenas a posteriori , ou seja, através da experiência. O conhecimento a priori é puro ou impuro. O conhecimento puro a priori é aquele com o qual nenhum elemento empírico se confunde. Por exemplo, a proposição "Toda mudança tem uma causa" é uma proposição a priori , mas impura, porque mudança é uma concepção que só pode ser derivada da experiência.

II O intelecto humano, mesmo em um estado não filosófico, está em posse de certas cognições " a priori ".

A questão agora é quanto a um critério pelo qual possamos distinguir com segurança uma cognição pura de uma cognição empírica. A experiência, sem dúvida, nos ensina que esse ou aquele objeto é constituído de tal e tal maneira, mas não que ele não possa existir de outra maneira. Agora, em primeiro lugar, se tivermos uma proposição que contenha a idéia de

necessidade em sua própria concepção, é uma se, além disso, não deriva de nenhuma outra proposição, a menos que de uma que envolva igualmente a idéia de necessidade, ela é absolutamente priori. Segundo, um julgamento empírico nunca exibe estrita e absoluta, mas apenas universalidade assumida e comparada (por indução); portanto, o máximo que podemos dizer é - até onde observamos até agora, não há exceção a esta ou aquela regra. Se, por outro lado, um julgamento acarreta universalidade estrita e absoluta, a priori .

A universalidade empírica é, portanto, apenas uma extensão arbitrária da validade, da que pode ser predicada de uma proposição válida na maioria dos casos, àquela que é afirmada de uma proposição que é válida para todos; como, por exemplo, na afirmação: "Todos os corpos são pesados". Quando, pelo contrário, a universalidade estrita caracteriza um julgamento, indica necessariamente outra fonte peculiar de conhecimento, a saber, uma faculdade de cognição a priori.. Necessidade e universalidade estrita, portanto, são testes infalíveis para distinguir o conhecimento puro do empírico e estão inseparavelmente conectados entre si. Mas, como no uso desses critérios, a limitação empírica às vezes é mais facilmente detectada do que a contingência do julgamento, ou a universalidade ilimitada que atribuímos a um julgamento geralmente é uma prova mais convincente do que sua necessidade, pode ser aconselhável usar o critérios separadamente, cada um por si só infalível.

Agora, na esfera da cognição humana, temos julgamentos necessários e, no sentido mais estrito, universais, conseqüentemente puros a priori, será uma questão fácil de mostrar. Se desejamos um exemplo das ciências, precisamos apenas aceitar qualquer proposição em matemática. Se olharmos para as operações mais comuns do entendimento, a proposição "Toda mudança deve ter uma causa" servirá amplamente ao nosso propósito. No último caso, de fato, a concepção de uma causa envolve tão claramente a concepção de uma necessidade de conexão com um efeito, e de uma universalidade estrita da lei, de que a própria noção de causa desapareceria inteiramente, se derivássemos como Hume, de uma

associação frequente do que acontece com o que precede; e o hábito daí originário de representações conectadas - a necessidade inerente ao julgamento sendo, portanto, meramente subjetiva. Além disso, sem buscar exemplos de princípios existentes a priori, na cognição, poderíamos mostrar facilmente que esses princípios são a base indispensável da possibilidade da própria experiência e, conseqüentemente, provar sua existência a priori . Pois de onde nossa própria experiência poderia adquirir certeza, se todas as regras das quais depende fossem elas próprias empíricas e, conseqüentemente, fortuitas? Ninguém, portanto, pode admitir a validade do uso de tais regras como primeiros princípios. Mas, por enquanto, podemos nos contentar em estabelecer o fato de que possuímos e exercemos uma faculdade de pura cognição a priori ; e, segundo, com apontar os testes adequados de tal cognição, a saber, universalidade e necessidade.

Não apenas nos julgamentos, no entanto, mas também nas concepções, é a priori manifesto de origem. Por exemplo, se afastarmos gradualmente nossas concepções de corpo, tudo o que pode ser chamado de mera experiência sensual - cor, dureza ou suavidade, peso e até impenetrabilidade - o corpo desaparecerá; mas o espaço que ocupava ainda permanece, e é absolutamente impossível aniquilar o pensamento. Novamente, se nos afastarmos da mesma maneira empírica de nossa concepção empírica de qualquer objeto, corporal ou incorpóreo, todas as propriedades que a mera experiência nos ensinou a conectar-se a ele, ainda não podemos pensar naquelas através das quais o cogitamos como substância, ou aderindo à substância, embora nossa concepção de substância seja mais determinada do que a de um objeto. Compelido, portanto, àquela necessidade com que a concepção de substância se impõe a nós, a priori .

III A filosofia precisa de uma ciência que determine “ a priori ” a possibilidade, os princípios e a extensão do conhecimento humano

De muito mais importância do que tudo o que foi dito acima, é a consideração de que certas cognições se elevam completamente acima da

esfera de toda a experiência possível, e por meio de concepções, para as quais não existe em toda a extensão da experiência nenhum objeto correspondente, parecem estender o alcance de nossos julgamentos além de seus limites. E justamente nesta esfera transcendental ou supersensível, onde a experiência não nos fornece instrução nem orientação, jazem as investigações da razão, as quais, devido à sua importância, consideramos muito preferíveis e como tendo um objetivo muito mais elevado do que tudo aquilo o entendimento pode alcançar dentro da esfera dos fenômenos sensoriais. Um valor tão alto é que estabelecemos nessas investigações que, mesmo sob risco de erro, persistimos em segui-las, e não permitir que dúvida, desrespeito ou indiferença nos impeçam de perseguir. Esses problemas inevitáveis da mera razão pura são Deus, liberdade (da vontade) e imortalidade. A ciência que, com todas as suas preliminares, tem como objeto especial a solução desses problemas, é denominada metafísica - uma ciência que é, no início, dogmática, isto é, assume com confiança a execução dessa tarefa sem nenhuma investigação prévia. da capacidade ou incapacidade da razão para tal empresa.

Agora, assim que o terreno seguro da experiência é abandonado, parece natural que devêssemos hesitar em erguer um edifício com as cognições que possuímos, sem saber de onde elas vêm, e com base em princípios, cuja origem é desconhecida. Em vez de tentar construir sem fundamento, é de se esperar que, há muito tempo, tenhamos feito a pergunta: como o entendimento pode chegar a estes a prioricognições e qual é a extensão, validade e valor que elas podem possuir? Dizemos: "Isso é bastante natural", ou seja, pela palavra natural, que é consistente com uma maneira justa e razoável de pensar; mas se entendermos pelo termo, isso. o que geralmente acontece, nada poderia realmente ser mais natural e mais compreensível do que essa investigação ser deixada por muito tempo sem tentar. Por uma parte de nosso conhecimento puro, a ciência da matemática há muito tempo está firmemente estabelecida e, portanto, nos leva a formar expectativas lisonjeiras em relação aos outros, embora possam ter uma natureza completamente diferente. Além disso, quando ultrapassamos os limites da experiência, é claro que estamos a salvo da oposição naquele trimestre; e o encanto de ampliar o leque de nosso conhecimento é tão

grande que, a menos que fiquemos paralisados por alguma contradição evidente, continuamos sem dúvida em nosso curso. Isso, no entanto, pode ser evitado, se formos suficientemente cautelosos na construção de nossas ficções, que não são as menos ficções por esse motivo.

A ciência matemática nos oferece um exemplo brilhante: até que ponto, independentemente de toda experiência, podemos levar nosso conhecimento a priori. É verdade que o matemático se ocupa de objetos e cognições apenas na medida em que possam ser representados por meio da intuição. Mas essa circunstância é facilmente ignorada, porque a própria intuição pode ser dada a priorie, portanto, dificilmente se distingue de uma mera concepção pura. Enganados por essa prova do poder da razão, não podemos perceber limites à extensão de nosso conhecimento. A luz mergulhou em voo livre no ar rarefeito, cuja resistência se sente, poderia imaginar que seus movimentos seriam muito mais livres e rápidos no espaço sem ar. da mesma maneira Platão, abandonando o mundo dos sentidos por causa dos limites estreitos que estabelece ao entendimento, se aventurou nas asas das idéias além dele, no espaço vazio do intelecto puro. Ele não refletiu que não fez nenhum progresso real por todos os seus esforços; pois ele não encontrou nenhuma resistência que pudesse lhe servir de apoio, por assim dizer, onde repousar e sobre a qual ele aplicasse seus poderes, a fim de permitir que o intelecto adquirisse impulso para seu progresso. É de fato, o destino comum da razão humana na especulação, terminar o imponente edifício do pensamento o mais rápido possível e, pela primeira vez, começar a examinar se o fundamento é sólido ou não. Chegando a esse ponto, todos os tipos de desculpas são procurados, a fim de nos consolar por sua falta de estabilidade, ou melhor, de fato, para nos permitir dispensar completamente uma investigação tão tardia e perigosa. Mas o que nos liberta durante o processo de construção de toda apreensão ou suspeita e nos lisonjeia na crença em sua solidez é isso. Grande parte, talvez a maior parte, dos negócios de nossa razão consiste na análise das concepções que já possuímos de objetos. Dessa maneira, obtemos uma infinidade de cognições, que, embora realmente nada mais do que elucidações ou explicações daquilo que (embora de maneira confusa) já fosse pensado em nossas concepções, são, pelo menos em relação à sua forma, valorizados

como novas introspecções; embora, no que diz respeito à matéria ou ao conteúdo, não tenhamos realmente acrescentado nossas concepções, mas apenas as tenhamos envolvido. Mas, como esse processo fornece um conhecimento real a priori, que tem um progresso certo e resultados úteis, a razão, enganada por isso, insere, sem estar consciente disso, afirmações de um tipo bem diferente; em que, a certas concepções, acrescenta outras, mas apenas os envolveu. Mas, como esse processo fornece um conhecimento real a priori, que tem um progresso certo e resultados úteis, a razão, enganada por isso, insere, sem estar consciente disso, afirmações de um tipo bem diferente; em que, a certas concepções, acrescenta outras, a priori, de fato, mas inteiramente estranho a eles, sem que saibamos como chega a eles, e, de fato, sem que essa pergunta se sugira. Portanto, procederei imediatamente a examinar a diferença entre esses dois modos de conhecimento.

IV Da diferença entre julgamentos analíticos e sintéticos.

Em todos os julgamentos em que a relação de um sujeito com o predicado é cogitada (menciono julgamentos afirmativos apenas aqui; a aplicação ao negativo será muito fácil), essa relação é possível de duas maneiras diferentes. Ou o predicado B pertence ao sujeito A, como algo que está contido (embora secretamente) na concepção A; ou o predicado B está completamente fora da concepção A, embora esteja em conexão com ela. Em um primeiro momento, denomino o julgamento analítico, no segundo, sintético. Julgamentos analíticos (afirmativos) são, portanto, aqueles em que a conexão do predicado com o sujeito é cogitada através da identidade; aqueles em que essa conexão é cogitada sem identidade são chamados julgamentos sintéticos. O primeiro pode ser chamado de explicativo; o segundo, julgamentos aumentativos; porque o primeiro não acrescenta ao predicado nada à concepção do sujeito, mas apenas o analisa em suas concepções constituintes, que já eram pensadas no sujeito, embora de

maneira confusa; os últimos acrescentam às nossas concepções do sujeito um predicado que não estava contido nele e que nenhuma análise jamais poderia ter descoberto nele. Por exemplo, quando digo: "Todos os corpos estão estendidos", esse é um julgamento analítico. Pois não preciso ir além da concepção do corpo para encontrar uma extensão conectada a ele, mas apenas analisar a concepção, isto é, tornar-me consciente das múltiplas propriedades que penso nessa concepção, a fim de descobrir esse predicado nele: é, portanto, um julgamento analítico. Por outro lado, quando digo: "Todos os corpos são pesados", o predicado é algo totalmente diferente daquele que penso na mera concepção de um corpo. Pela adição de tal predicado, torna-se, portanto, um julgamento sintético.

Julgamentos de experiência, como tais, são sempre sintéticos. Pois seria absurdo pensar em fundamentar um julgamento analítico na experiência, porque, para formar tal julgamento, não preciso sair da esfera de minhas concepções e, portanto, recorrer ao testemunho de experiência é bastante desnecessário. Que "os corpos são estendidos" não é um julgamento empírico, mas uma proposição que permanece firme a priori. Pois antes de me dedicar à experiência, já tenho em minha concepção todas as condições necessárias para o julgamento, e tenho apenas que extrair o predicado da concepção, de acordo com o princípio da contradição, e ao mesmo tempo tornar-me consciente da necessidade do julgamento, uma necessidade que eu nunca poderia aprender com a experiência. Por outro lado, embora a princípio eu não inclua o predicado de peso em minha concepção de corpo em geral, essa concepção ainda indica um objeto de experiência, uma parte da totalidade da experiência, à qual ainda posso acrescentar outras informações. partes; e faço isso quando reconheço pela observação que os corpos são pesados. Consigo conhecer de antemão, analisando a concepção do corpo através das características de extensão, impenetrabilidade, forma etc., todos os que são cogitados nessa concepção. Mas agora eu estendo meu conhecimento e, olhando para a experiência da qual derivara essa concepção de corpo, encontro peso o tempo todo conectado às características acima, e, portanto, adiciono sinteticamente às minhas concepções isso como predicado e digo: "Todos os corpos são pesados." Assim, é a experiência sobre a qual repousa a possibilidade da síntese do

predicado de peso com a concepção de corpo, porque ambas as concepções, embora uma não esteja contida na outra, ainda pertencem uma à outra (apenas contingentemente, no entanto), como partes de um todo, a saber, da experiência, que é uma síntese de intuições. Eu sempre encontro peso relacionado às características acima e, portanto, adiciono sinteticamente às minhas concepções isso como predicado e digo: "Todos os corpos são pesados". Assim, é a experiência sobre a qual repousa a possibilidade da síntese do predicado de peso com a concepção de corpo, porque ambas as concepções, embora uma não esteja contida na outra, ainda pertencem uma à outra (apenas contingentemente, no entanto), como partes de um todo, a saber, da experiência, que é uma síntese de intuições. Eu sempre encontro peso relacionado às características acima e, portanto, adiciono sinteticamente às minhas concepções isso como predicado e digo: "Todos os corpos são pesados". Assim, é a experiência sobre a qual repousa a possibilidade da síntese do predicado de peso com a concepção de corpo, porque ambas as concepções, embora uma não esteja contida na outra, ainda pertencem uma à outra (apenas contingentemente, no entanto), como partes de um todo, a saber, da experiência, que é uma síntese de intuições.

Mas para julgamentos sintéticos a priori, essa ajuda é totalmente necessária. Se eu sair da concepção A e além dela, a fim de reconhecer outro B ligado a ela, em que fundamento devo me apoiar, para tornar possível a síntese? Não tenho mais aqui a vantagem de olhar na esfera da experiência o que quero. Tomemos, por exemplo, a proposição: "Tudo o que acontece tem uma causa". Na concepção de "algo que acontece", penso de fato uma existência que um certo tempo antecede, e a partir disso posso derivar julgamentos analíticos. Mas a concepção de uma causa está completamente fora da concepção acima, e indica algo inteiramente diferente do "aquilo que acontece" e, conseqüentemente, não está contido nessa concepção. Como, então, sou capaz de afirmar a respeito da concepção geral - "aquilo que acontece" - algo completamente diferente dessa concepção, e reconhecer a concepção de causa, embora não contida nela, mas como pertencente a ela e até necessariamente? o que é aqui o desconhecido = X, sobre o qual repousa o entendimento quando acredita

que encontrou, fora da concepção A, um predicado estrangeiro B, que, no entanto, considera estar conectado a ele? Não pode ser experiência, porque o princípio aduzido anexa as duas representações, causa e efeito, à existência representativa, não apenas com a universalidade que a experiência não pode dar, mas também com a expressão da necessidade, portanto completamente e mesmo necessariamente? o que é aqui o desconhecido = X, sobre o qual repousa o entendimento quando acredita que encontrou, fora da concepção A, um predicado estrangeiro B, que, no entanto, considera estar conectado a ele? Não pode ser experiência, porque o princípio aduzido anexa as duas representações, causa e efeito, à existência representativa, não apenas com a universalidade que a experiência não pode dar, mas também com a expressão da necessidade, portanto completamente e mesmo necessariamente? o que é aqui o desconhecido = X, sobre o qual repousa o entendimento quando acredita que encontrou, fora da concepção A, um predicado estrangeiro B, que, no entanto, considera estar conectado a ele? Não pode ser experiência, porque o princípio aduzido anexa as duas representações, causa e efeito, à existência representativa, não apenas com a universalidade que a experiência não pode dar, mas também com a expressão da necessidade, portanto completamente e mesmo necessariamente?

De tais sintéticos, ou seja, proposições aumentativas, depende todo o objetivo de nosso conhecimento especulativo a priori ; pois, embora os julgamentos analíticos sejam de fato altamente importantes e necessários, eles o são, apenas para chegar àquela clareza de concepções necessária para uma síntese segura e prolongada, e isso por si só é uma aquisição real.

V. Em todas as ciências teóricas da razão, os julgamentos sintéticos “a priori” estão contidos como princípios.

1. Julgamentos matemáticos são sempre sintéticos. Até agora, esse fato, embora incontestavelmente verdadeiro e muito importante em suas conseqüências, parece ter escapado aos analistas da mente humana, ou seja, em completa oposição a todas as suas conjecturas. Pois, como se descobriu que todas as conclusões matemáticas procedem de acordo com o princípio da contradição (que a natureza de toda certeza apodeítica exige),

as pessoas ficaram convencidas de que os princípios fundamentais da ciência também eram reconhecidos e admitidos da mesma maneira. Mas a noção é falaciosa; pois embora uma proposição sintética possa certamente ser discernida por meio do princípio da contradição, isso só é possível quando outra proposição sintética precede, da qual a última é deduzida, mas nunca ela mesma que

Antes de tudo, observe-se, que proposições matemáticas adequadas são sempre julgamentos a priori , e não empíricos, porque carregam consigo a concepção de necessidade, que não pode ser dada pela experiência. Se isso for prejudicado, não importa; Limitarei então minha afirmação à matemática pura, cuja própria concepção implica que ela consiste em conhecimento totalmente não empírico e a priori .

Poderíamos, de fato, primeiro supor que a proposição $7 + 5 = 12$ é uma proposição meramente analítica, que segue (de acordo com o princípio da contradição) a partir da concepção de uma soma de sete e cinco. Mas, se o considerarmos de maneira mais restrita, descobrimos que nossa concepção da soma de sete e cinco contém nada mais do que a união de ambas as somas em uma, pela qual não se pode cogitar o que é esse número único que abraça ambos. A concepção de doze não é de modo algum obtida meramente cogitando a união de sete e cinco; e podemos analisar nossa concepção de uma soma tão possível enquanto quisermos, mas nunca descobriremos nela a noção de doze. Devemos ir além dessas concepções e recorrer a uma intuição que corresponde a um dos dois - nossos cinco dedos, por exemplo, ou como Segner em seus cinco pontos aritméticos, e assim, em graus, adicione as unidades contidas nos cinco dados na intuição à concepção de sete. Pois primeiro pego o número 7 e, para a concepção de 5 chamando em auxílio dos dedos da minha mão como objetos de intuição, adiciono as unidades que antes reuni para formar o número 5, gradualmente agora meio da imagem material da minha mão, para o número 7, e por esse processo, vejo por fim o número 12 surgir. Que 7 deve ser adicionado a 5, certamente cogitei em minha concepção de uma soma = $7 + 5$, mas não que essa soma fosse igual a 12. As proposições aritméticas

são, portanto, sempre sintéticas, das quais podemos nos tornar mais claramente convencidos tentando grandes números. Pois, assim, ficará bastante evidente que, girar e distorcer nossas concepções como pudermos, é impossível, sem recorrer à intuição, para chegar à soma total ou produto por meio da mera análise de nossas concepções. da mesma forma que qualquer princípio de pura geometria analítica é pouco. "Uma linha reta entre dois pontos é a mais curta", é uma proposição sintética. Para minha concepção de reta, não há noção de quantidade, mas é meramente qualitativa. A concepção do menor é, portanto, totalmente uma adição e, por nenhuma análise, pode ser extraída da nossa concepção de uma linha reta. A intuição deve, portanto, ajudar aqui, por meio da qual, e somente assim, nossa síntese é possível. "É uma proposição sintética. Para minha concepção de reta, não há noção de quantidade, mas é meramente qualitativa. A concepção do menor é, portanto, totalmente uma adição e, por nenhuma análise, pode ser extraída da nossa concepção de uma linha reta. A intuição deve, portanto, ajudar aqui, por meio da qual, e somente assim, nossa síntese é possível. "É uma proposição sintética. Para minha concepção de reta, não há noção de quantidade, mas é meramente qualitativa. A concepção do menor é, portanto, totalmente uma adição e, por nenhuma análise, pode ser extraída da nossa concepção de uma linha reta. A intuição deve, portanto, ajudar aqui, por meio da qual, e somente assim, nossa síntese é possível.

Alguns poucos princípios apresentados pelos geométricos são realmente analíticos e dependem do princípio da contradição. Eles servem, no entanto, como proposições idênticas, como elos da cadeia de método, não como princípios - por exemplo, $a = a$, o todo é igual a si mesmo, ou $(a + b) > a$, o todo é maior que sua parte. E, no entanto, mesmo esses princípios em si, embora derivem sua validade de concepções puras, só são admitidos na matemática porque podem ser apresentados na intuição. O que nos leva a crer aqui comumente que o predicado de tais julgamentos apodícticos já está contido em nossa concepção e que o julgamento é, portanto, analítico, é apenas a natureza ambígua da expressão. Devemos juntar no pensamento um certo predicado para uma dada concepção, e essa necessidade já se apega à concepção. Mas a questão é, não o que devemos juntar no

pensamento à concepção dada, mas o que realmente pensamos nela, embora apenas obscuramente, e então se torna manifesto que o predicado se refere a essas concepções, necessariamente mesmo, mas não como pensado na concepção em si, mas em virtude de uma intuição, que deve ser adicionada à concepção.

2. A ciência da filosofia natural (física) contém em si julgamentos sintéticos a priori , como princípios. Vou apresentar duas proposições. Por exemplo, a proposição "Em todas as mudanças do mundo material, a quantidade de matéria permanece inalterada"; ou que "em toda comunicação de movimento, ação e reação devem sempre ser iguais". Em ambos, não apenas a necessidade e, portanto, sua origem a priori , é clara, mas também que são proposições sintéticas. Pois, na concepção da matéria, não cogito sua permanência, mas apenas sua presença no espaço, que ela preenche. Portanto, eu realmente saio e além da concepção da matéria, a fim de pensar nela algo a priori, que eu não pensei nisso. A proposição não é, portanto, analítica, mas sintética e, no entanto, concebida a priori ; e o mesmo acontece com as outras proposições da parte pura da filosofia natural.

3. Quanto à metafísica, mesmo se a considerarmos apenas uma ciência tentada, mas, pela natureza da razão humana, indispensável, descobrimos que ela deve conter proposições sintéticas a priori . Não é meramente o dever da metafísica dissecar e, assim, analisar analiticamente as concepções que formamos a priori das coisas; mas procuramos ampliar o alcance de nosso conhecimento a priori . Para esse fim, devemos nos valer de princípios que acrescentam algo à concepção original - algo não idêntico nem contido nela, e por meio de julgamentos sintéticos a priorideixe muito para trás os limites da experiência; por exemplo, na proposição, "o mundo deve ter um começo" e coisas assim. Assim, a metafísica, de acordo com o objetivo apropriado da ciência, consiste meramente em proposições sintéticas a priori .

VI O problema universal da razão pura.

É extremamente vantajoso poder colocar várias investigações na fórmula de um único problema. Dessa maneira, não apenas facilitamos nosso próprio trabalho, na medida em que o definimos claramente para nós mesmos, mas também tornamos mais fácil para os outros decidirem se fizemos justiça ao nosso empreendimento. O problema apropriado da razão pura, portanto, está contido na pergunta: "Como os julgamentos sintéticos são possíveis a priori ?"

Até o momento, a ciência metafísica permaneceu tão vacilante em um estado de incerteza e contradição, apenas para ser atribuída ao fato de que esse grande problema, e talvez até a diferença entre julgamentos analíticos e sintéticos, não se sugeriram antes aos filósofos. Após a solução deste problema, ou mediante prova suficiente da impossibilidade de conhecimento sintético a priori, depende da existência ou queda da ciência da metafísica. Entre os filósofos, David Hume foi o mais próximo de todos nesse problema; contudo, nunca adquiriu em sua mente precisão suficiente, nem considerou a questão em sua universalidade. Pelo contrário, ele parou na proposição sintética da conexão de um efeito com sua causa (*principium causalitatis*), insistindo que tal proposição a prioria impossível. De acordo com suas conclusões, então, tudo o que chamamos de ciência metafísica é uma mera ilusão, decorrente da visão fantasiosa da razão daquilo que é, na verdade, emprestado pela experiência e ao qual o hábito parece necessário. Contra essa afirmação, destrutiva para toda a filosofia pura, ele teria sido guardado se tivesse o nosso problema diante de seus olhos em sua universalidade. Pois ele teria percebido que, de acordo com seu próprio argumento, também não poderia haver ciência matemática pura, que certamente não pode existir sem proposições sintéticas a priori - um absurdo do qual seu bom entendimento deve tê-lo salvo.

Na solução do problema acima, é ao mesmo tempo compreendida a possibilidade do uso da razão pura na fundação e construção de todas as ciências que contêm conhecimento teórico a priori dos objetos, ou seja, a resposta para as seguintes perguntas:

Como é possível a ciência matemática pura?

Como é possível a ciência natural pura?

Respeitando essas ciências, como elas certamente existem, pode-se perguntar, com propriedade, como elas são possíveis? - para que eles devem ser possíveis é mostrado pelo fato de realmente existirem.

Quanto à existência de pura ciência natural, ou física, talvez muitos ainda possam expressar dúvidas. Mas temos apenas que olhar para as diferentes proposições que são comumente tratadas no início da ciência física (empírica) apropriada - aquelas, por exemplo, relacionadas à permanência da mesma quantidade de matéria, à vis inércia, à igualdade de ação. e reação, etc. - para logo se convencer de que formam uma ciência da física pura (*physica pura*, ou *rationalis*), que bem merece ser exposta separadamente como uma ciência especial, em toda sua extensão, seja ela grande ou confinada.

Mas, quanto à metafísica, o miserável progresso que até agora alcançou e o fato de que nenhum sistema ainda foi apresentado, no que diz respeito ao seu verdadeiro objetivo, pode-se dizer que essa ciência realmente existe, deixa qualquer um com liberdade para duvidar. raciocinar a própria possibilidade de sua existência.

No entanto, em certo sentido, esse tipo de conhecimento deve ser inquestionavelmente visto como dado; em outras palavras, a metafísica deve ser considerada como realmente existente, se não como uma ciência, no entanto, como uma disposição natural da mente humana (*metaphysica naturalis*) Pela razão humana, sem quaisquer instâncias imputáveis à mera vaidade do grande conhecimento, progride incessantemente, instigado por seu próprio sentimento de necessidade, em direção a perguntas que não podem ser respondidas por qualquer aplicação empírica da razão ou princípios dela derivados; e, portanto, realmente já existiu em todo homem algum sistema de metafísica. Sempre existirá, tão logo a razão desperte para

o exercício de seu poder de especulação. E agora surge a pergunta: "Como a metafísica, como disposição natural, é possível?" Em outras palavras, como, da natureza da razão humana universal, surgem essas questões que a razão pura propõe a si mesma e que é impulsionada por seu próprio sentimento de necessidade de responder da melhor maneira possível?

Mas, como em todas as tentativas feitas até agora para responder às perguntas cuja razão é motivada por sua própria natureza a propor a si mesma, por exemplo, se o mundo teve um começo ou se existe desde a eternidade, sempre encontrou contradições inevitáveis. não deve ficar satisfeito com a mera disposição natural da mente para a metafísica, isto é, com a existência da faculdade da razão pura, de onde, de fato, sempre surge algum tipo de sistema metafísico; mas deve ser possível chegar à certeza no que diz respeito à questão de saber se sabemos ou não as coisas de que a metafísica trata. Devemos ser capazes de chegar a uma decisão sobre os assuntos de suas perguntas, ou sobre a capacidade ou incapacidade da razão de formar qualquer julgamento a respeito deles; e, portanto, ou para estender com confiança os limites de nossa pura razão, ou estabelecer limites estritamente definidos e seguros para sua ação. Esta última pergunta, que surge do problema universal acima, seria executada corretamente da seguinte maneira: "Como a metafísica é possível como ciência?"

Assim, a crítica da razão leva, finalmente, natural e necessariamente, à ciência; e, por outro lado, o uso dogmático da razão sem críticas leva a afirmações infundadas, contra as quais outras igualmente ilusórias sempre podem ser estabelecidas, terminando assim inevitavelmente no ceticismo.

Além disso, essa ciência não pode ser de grande e formidável prolixidade, porque não tem a ver com objetos da razão, cuja variedade é inesgotável, mas apenas com a própria Razão e seus problemas; problemas que surgem de seu próprio seio e não lhe são propostos pela natureza das coisas exteriores, mas por sua própria natureza. E quando uma vez Reason tiver sido previamente capaz de entender completamente seu próprio poder em

relação aos objetos com os quais se encontra na experiência, será fácil determinar com segurança a extensão e os limites de sua tentativa de aplicação a objetos além dos limites da experiência.

Podemos e devemos, portanto, considerar inexistentes as tentativas feitas até agora para estabelecer ciência metafísica dogmaticamente. Pois o que de análise, isto é, a mera dissecação de concepções, está contido em um ou outro, não é o objetivo, mas apenas uma preparação para a metafísica adequadas, que tem por objeto a extensão, por meio de síntese, do nosso um conhecimento a priori . E para esse propósito, a mera análise é obviamente inútil, porque mostra apenas o que está contido nessas concepções, mas não como chegamos, a priori, para eles; e é seu dever mostrar, para poder determinar posteriormente seu uso válido em relação a todos os objetos da experiência, a todo conhecimento em geral. Mas, de fato, é necessária pouca abnegação para abandonar essas pretensões, vendo o inegável, e no modo dogmático do procedimento, inevitáveis contradições da Razão consigo mesma, há muito que arruinam a reputação de todo sistema metafísico que surgiu. até este momento. Exigirá que mais firmeza permaneça inalterada pela dificuldade interna e pela oposição externa, de se empenhar, por um método completamente oposto a todos os que foram seguidos até agora, para promover o crescimento e a fecundidade de uma ciência indispensável à razão humana - uma ciência da qual todo ramo que ele carrega pode ser cortado, mas cujas raízes permanecem indestrutíveis.

VII Ideia e divisão de uma ciência particular, sob o nome de uma crítica da razão pura.

De tudo o que foi dito, resulta a idéia de uma ciência específica, que pode ser chamada de Crítica da Razão Pura. Pois a razão é a faculdade que nos fornece os princípios do conhecimento a priori . Portanto, a razão pura é a faculdade que contém os princípios de conhecer qualquer coisa absolutamente a priori . Um organon da razão pura seria um compêndio desses princípios segundo os quais somente todas as cognições puras a prioripode ser obtido. A aplicação completamente estendida de tal organon

nos daria um sistema de pura razão. Como isso, no entanto, exige muito, e ainda é duvidoso que alguma extensão de nosso conhecimento seja aqui possível, ou, em caso afirmativo, em que casos; podemos considerar uma ciência da mera crítica à razão pura, suas fontes e limites, como a propedêutica de um sistema de razão pura. Tal ciência não deve ser chamada de doutrina, mas apenas uma crítica da razão pura; e seu uso, no que diz respeito à especulação, seria apenas negativo, não para ampliar os limites, mas para purificar nossa razão e protegê-la contra erros - o que por si só não é um pequeno ganho. Aplico o termo transcendental a todo conhecimento que não é tão ocupado com objetos quanto com o modo de nossa cognição desses objetos, na medida em que esse modo de cognição é possível a priori. Um sistema de tais concepções seria chamado de filosofia transcendental. Mas isso, novamente, ainda está além dos limites do presente ensaio. Pois, como tal ciência deve conter uma exposição completa, não apenas de nossos conhecimentos sintéticos a priori, mas também de nosso conhecimento analítico a priori, ela é muito ampla para o nosso objetivo atual, porque não precisamos levar nossa análise mais além é necessário entender, em toda a sua extensão, os princípios da síntese a priori, com o qual temos que fazer sozinhos. Essa investigação, que não podemos chamar apropriadamente de doutrina, mas apenas uma crítica transcendental, porque visa não ao alargamento, mas à correção e orientação de nosso conhecimento, e deve servir como uma pedra de toque do valor ou inutilidade de todos. conhecimento a priori, é o único objeto do presente ensaio. Tal crítica é conseqüentemente, na medida do possível, uma preparação para um organon; e se esse novo organon fracassar, pelo menos por um cânone da razão pura, segundo o qual o sistema completo da filosofia da razão pura, estendendo ou limitando os limites dessa razão, poderá um dia ser estabelecido analiticamente e sinteticamente. Para que isso seja possível, mais ainda, que tal sistema não seja tão grande que impossibilite a esperança de que algum dia seja completado, é evidente. Pois não temos aqui a ver com a natureza dos objetos externos, que é infinita, mas unicamente com a mente, que julga a natureza dos objetos e, novamente, com a mente apenas em relação à sua cognição a priori.. E o objetivo de nossas investigações, como não deve ser procurado sem, mas, completamente dentro de nós mesmos, não pode permanecer oculto, e com

toda a probabilidade é limitado o suficiente para ser completamente pesquisado e razoavelmente estimado, de acordo com seu valor ou inutilidade. Menos ainda, deixe o leitor aqui esperar uma crítica de livros e sistemas de pura razão; nosso objeto atual é exclusivamente uma crítica da faculdade da própria razão pura. Somente quando fazemos dessa crítica nosso fundamento, possuímos uma pedra de toque pura para estimar o valor filosófico dos escritos antigos e modernos sobre esse assunto; e sem esse critério, o historiador ou juiz incompetente decide e corrige as afirmações infundadas dos outros com as suas, que têm em si mesmas poucas bases.

A filosofia transcendental é a idéia de uma ciência, para a qual a Crítica da Razão Pura deve esboçar todo o plano arquitetonicamente, isto é, a partir de princípios, com uma garantia total da validade e estabilidade de todas as partes que entram no edifício. É o sistema de todos os princípios da razão pura. Se essa própria crítica não assume o título de filosofia transcendental, é apenas porque, para ser um sistema completo, deve conter uma análise completa de todo o conhecimento humano a priori. Nossa crítica deve, de fato, apresentar-nos uma enumeração completa de todas as concepções radicais que constituem o dito conhecimento puro. Mas, a partir da análise completa dessas próprias concepções, bem como de uma investigação completa daqueles que delas derivam, ela se abstém da razão; em parte porque se desviaria do fim, a fim de ocupar-se com essa análise, pois esse processo não é acompanhado pela dificuldade e insegurança encontradas na síntese, à qual nossa crítica é inteiramente dedicada, e em parte porque seria inconsistente com a unidade de nosso plano de sobrecarregar este ensaio com a justificação da exaustividade de tal análise e dedução, com as quais, afinal, não temos atualmente nada a fazer. Essa completude da análise dessas concepções radicais, a priori que pode ser dado pela análise, podemos, no entanto, facilmente alcançá-lo, desde que possuamos todas essas concepções radicais, que servirão como princípios da síntese e que, em relação a esse objetivo principal, nada está querendo.

À Crítica da Razão Pura, portanto, pertence tudo o que constitui a filosofia

transcendental; e é a idéia completa da filosofia transcendental, mas ainda não é a própria ciência; porque ele só prossegue com a análise necessária para o poder de julgar completamente a priori nosso conhecimento sintético

.

A principal coisa a que devemos prestar atenção, na divisão de partes de uma ciência como essa, é que nenhuma concepção deve entrar nela que contenha algo empírico; em outras palavras, que o conhecimento a priori deve ser completamente puro. Portanto, embora os mais altos princípios e concepções fundamentais de moralidade sejam certamente cognições a priori, no entanto, eles não pertencem à filosofia transcendental; porque, embora certamente não estabeleçam as concepções de dor, prazer, desejos, inclinações etc. (todas de origem empírica), na base de seus preceitos, ainda na concepção de dever - como um obstáculo a ser superados, ou como um incentivo que não deve ser transformado em um motivo - essas concepções empíricas devem necessariamente entrar na construção de um sistema de pura moralidade. A filosofia transcendental é conseqüentemente uma filosofia da razão pura e meramente especulativa. Pois tudo o que é prático, na medida em que contém motivos, diz respeito a sentimentos, e estes pertencem a fontes empíricas de cognição.

Se desejamos dividir essa ciência do ponto de vista universal de uma ciência em geral, ela deve compreender, primeiro, uma Doutrina dos Elementos e, em segundo lugar, uma Doutrina do Método da razão pura. Cada uma dessas divisões principais terá suas subdivisões, as razões separadas pelas quais não podemos aqui particularizar. Parece tão necessário, a título de introdução da premonição, que existem duas fontes de conhecimento humano (que provavelmente surgem de uma raiz comum, mas para nós desconhecida), a saber, senso e compreensão. Pelo primeiro, objetos nos são dados; pelo último, pensou. Na medida em que a faculdade dos sentidos possa conter representações a priori, que formam as condições sob as quais os objetos são dados, até agora pertencem à filosofia transcendental. A doutrina transcendental do sentido deve formar a primeira parte de nossa ciência dos elementos, porque as condições sob as quais apenas os objetos

do conhecimento humano são dados devem preceder aquelas sob as quais são pensados.

I. DOCTRINA TRANSCENDENTAL DE ELEMENTOS. PRIMEIRA PARTE. ESTÉTICA TRANSCENDENTAL.

§§EU. Introdutório.

De qualquer maneira, ou por qualquer meio, nosso conhecimento possa estar relacionado a objetos, é pelo menos bastante claro que a única maneira pela qual ele se relaciona imediatamente a eles é por meio de uma intuição. Para isso como base indispensável, todos os pontos de pensamento. Mas uma intuição só pode ocorrer na medida em que o objeto é dado a nós. Isso, novamente, só é possível ao homem, pelo menos, desde que o objeto afete a mente de uma certa maneira. A capacidade de receber representações (receptividade) através do modo em que somos afetados por objetos, objetos, é chamada sensibilidade. Por meio da sensibilidade, portanto, os objetos nos são dados, e somente isso nos fornece intuições; pelo entendimento em que são pensados, e daí surgem concepções. Mas um pensamento deve direta ou indiretamente, por meio de certos sinais, relacionar-se finalmente com intuições; consequentemente, conosco, a sensibilidade, porque de nenhuma outra maneira um objeto pode ser dado a nós.

O efeito de um objeto na faculdade de representação, na medida em que somos afetados pelo referido objeto, é a sensação. Esse tipo de intuição que se relaciona com um objeto por meio da sensação é chamado de intuição empírica. O objeto indeterminado de uma intuição empírica é chamado de fenômeno. Aquilo que no fenômeno corresponde à sensação, chamo de matéria; mas aquilo que afeta que o conteúdo do fenômeno possa ser organizado sob certas relações, chamo de forma. Mas aquilo em que nossas sensações são meramente arranjadas e pelas quais são suscetíveis de assumir uma certa forma, não pode ser a própria sensação. É, então, a questão de todos os fenômenos que nos são dados a posteriori ; o formulário deve estar pronto a priori para eles na mente e,

consequentemente, podem ser considerados separadamente de toda sensação.

Chamo todas as representações de puras, no significado transcendental da palavra, em que nada se encontra com aquilo que pertence à sensação. E, consequentemente, achamos existir na mente a priori , a forma pura de intuições sensuais em geral, na qual todo o conteúdo múltiplo do mundo fenomenal é organizado e visto sob certas relações. Essa pura forma de sensibilidade chamarei pura intuição. Assim, se eu retirar de nossa representação de um corpo tudo o que o entendimento pensa pertencer a ele, como substância, força, divisibilidade, etc., e também o que pertence à sensação, como impenetrabilidade, dureza, cor, etc .; no entanto, ainda resta algo dessa intuição empírica, a saber, extensão e forma. Eles pertencem à pura intuição, que existe a priori na mente, como uma mera forma de sensibilidade, e sem nenhum objeto real dos sentidos ou qualquer sensação.

A ciência de todos os princípios da sensibilidade a priori , chamo de estética transcendental.

Os alemães são as únicas pessoas que atualmente usam essa palavra para indicar o que os outros chamam de crítica do gosto. No alicerce desse termo está a esperança decepcionada, concebida pelo eminente analista Baumgarten, de sujeitar a crítica do belo a princípios da razão e, assim, elevar suas regras à ciência. Mas seus empreendimentos foram vãos. Pois as referidas regras ou critérios são, em relação às principais fontes, meramente empíricos, conseqüentemente, nunca podem servir como leis determinadas a priori, pelo qual nosso julgamento em questões de gosto deve ser dirigido. É antes o nosso julgamento que forma o teste adequado quanto à correção dos princípios. Por esse motivo, é aconselhável abandonar o uso do termo como designador da crítica do paladar e aplicá-lo apenas àquela doutrina, que é a verdadeira ciência - a ciência das leis da sensibilidade - e, assim, se aproximar da linguagem e o sentido dos antigos em sua conhecida divisão dos objetos de cognição em *aiotheta kai noeta*, ou em compartilhá-lo com a

filosofia especulativa, e empregá-lo em parte em um transcendental, em parte em um significado psicológico.

Deve haver, então, uma ciência que forma a primeira parte da doutrina transcendental dos elementos, em contraste com a parte que contém os princípios do pensamento puro e que é chamada lógica transcendental.

Na ciência da estética transcendental, isolaremos primeiro a sensibilidade ou a faculdade sensual, separando tudo o que é anexado às suas percepções pelas concepções de entendimento, de modo que nada resta senão a intuição empírica. Em seguida, tiraremos dessa intuição tudo o que pertence à sensação, para que nada permaneça senão pura intuição e a mera forma de fenômeno, que é tudo o que a sensibilidade pode proporcionar a priori . A partir desta investigação, constatamos que existem duas formas puras de intuição sensual, como princípios de conhecimento a priori , a saber, espaço e tempo. Para a consideração destes, procederemos agora.

SEÇÃO I. Do espaço.

§§2. Exposição metafísica desta concepção.

Por meio do sentido externo (uma propriedade da mente), representamos para nós mesmos objetos como sem nós, e todos no espaço. Aqui, somente sua forma, dimensões e relações entre si são determinadas ou determináveis. O sentido interno, por meio do qual a mente se contempla ou seu estado interno, não dá, de fato, nenhuma intuição da alma como um objeto; todavia, existe uma forma determinada, sob a qual somente a contemplação de nosso estado interno é possível, de modo que tudo o que se relaciona com as determinações internas da mente é representado nas relações de tempo. Com o tempo, não podemos ter nenhuma intuição externa, assim como não podemos ter uma intuição interna do espaço. O que são então tempo e espaço? São existências reais? Ou são apenas relações ou determinações de coisas, como, no entanto, como pertenceriam a essas coisas em si mesmas, embora nunca devam se tornar objetos de intuição; ou são tais que pertencem apenas à forma da intuição e,

conseqüentemente, à constituição subjetiva da mente, sem a qual esses predicados de tempo e espaço não poderiam ser anexados a nenhum objeto? Para nos informar sobre esses pontos, primeiro daremos uma exposição da concepção de espaço. Por exposição, quero dizer a representação clara, embora não detalhada, daquilo que pertence a uma concepção; e uma exposição é metafísica quando contém aquilo que representa a concepção dada sem o qual esses predicados de tempo e espaço não poderiam ser anexados a nenhum objeto? Para nos informar sobre esses pontos, primeiro daremos uma exposição da concepção de espaço. Por exposição, quero dizer a representação clara, embora não detalhada, daquilo que pertence a uma concepção; e uma exposição é metafísica quando contém aquilo que representa a concepção dada sem o qual esses predicados de tempo e espaço não poderiam ser anexados a nenhum objeto? Para nos informar sobre esses pontos, primeiro daremos uma exposição da concepção de espaço. Por exposição, quero dizer a representação clara, embora não detalhada, daquilo que pertence a uma concepção; e uma exposição é metafísica quando contém aquilo que representa a concepção dada a priori .

1. O espaço não é uma concepção derivada de experiências externas. Pois, para que certas sensações possam se relacionar com algo sem mim (isto é, com algo que ocupa uma parte diferente do espaço daquilo em que eu sou); da mesma maneira, para que eu possa representá-los não apenas como sem, de e próximos um do outro, mas também em lugares separados, a representação do espaço já deve existir como fundamento. Consequentemente, a representação do espaço não pode ser emprestada das relações dos fenômenos externos através da experiência; mas, pelo contrário, essa experiência externa só é possível através da referida representação antecedente.

2. O espaço é, então, uma representação necessária a priori , que serve para a fundação de todas as intuições externas. Nunca podemos imaginar ou fazer uma representação para nós mesmos da inexistência de espaço, embora possamos facilmente pensar que não há objetos nele. Deve,

portanto, ser considerada como a condição da possibilidade dos fenômenos, e de modo algum como uma determinação dependente deles, e é uma representação a priori , que necessariamente fornece a base para os fenômenos externos.

3. O espaço não é uma concepção discursiva, ou como dizemos, geral das relações das coisas, mas uma pura intuição. Pois, em primeiro lugar, só podemos representar um espaço para nós mesmos e, quando falamos em diversos espaços, queremos dizer apenas partes de um e o mesmo espaço. Além disso, essas partes não podem anteceder esse espaço abrangente, como as partes componentes das quais o agregado pode ser constituído, mas só podem ser cogitadas como existentes nele. O espaço é essencialmente um, e a multiplicidade nele, conseqüentemente, a noção geral de espaços, deste ou daquele espaço, depende unicamente de limitações. Daí decorre que a priori intuição (que não é empírica) está na raiz de todas as nossas concepções de espaço. Assim, além disso, os princípios da geometria - por exemplo, que “em um triângulo, dois lados juntos são maiores que o terceiro”, nunca são deduzidos das concepções gerais de linha e triângulo, mas da intuição e, a priori , com apodítico. certeza.

4. O espaço é representado como uma quantidade infinita. Agora toda concepção deve de fato ser considerada como uma representação que está contida em uma infinidade infinita de diferentes representações possíveis, que, portanto, as compreende sob si; mas nenhuma concepção, como tal, pode ser tão concebida, como se contivesse em si uma infinidade de representações. No entanto, o espaço é tão concebido, pois todas as partes do espaço são igualmente capazes de serem produzidas até o infinito. Conseqüentemente, a representação original do espaço é uma intuição a priori , e não uma concepção.

§§3. Exposição transcendental da concepção de espaço.

Por uma exposição transcendental, quero dizer a explicação de uma

concepção, como princípio, de onde se pode discernir a possibilidade de outras cognições sintéticas a priori . Para esse fim, é necessário, em primeiro lugar, que tais cognições fluam realmente da concepção dada; e, segundo, que as referidas cognições só são possíveis sob o pressuposto de um dado modo de explicar essa concepção.

A geometria é uma ciência que determina as propriedades do espaço sinteticamente, e ainda a priori . Qual, então, deve ser nossa representação do espaço, para que tal cognição seja possível? Deve ser originalmente intuição, pois, a partir de uma mera concepção, não se pode deduzir proposições que vão além da concepção e, no entanto, isso acontece na geometria. (Introd. V.) Mas essa intuição deve ser encontrada na mente a priori isto é, antes de qualquer percepção dos objetos, conseqüentemente, deve ser pura, não empírica, intuição. Pois os princípios geométricos são sempre apodíticos, isto é, unidos à consciência de sua necessidade, como: "O espaço tem apenas três dimensões". Mas proposições desse tipo não podem ser julgamentos empíricos, nem conclusões deles. (Introdução. II.) Agora, como pode existir na mente humana uma intuição externa anterior aos próprios objetos e na qual nossa concepção de objetos pode ser determinada a priori ? Obviamente, não diferente do que na medida em que tem seu assento apenas no sujeito, pois a capacidade formal do sujeito é afetada por objetos e, portanto, de obter representação imediata, isto é, intuição; conseqüentemente, apenas como a forma do sentido externo em geral.

Assim, é apenas por meio de nossa explicação que a possibilidade da geometria, como ciência sintética a priori , se torna compreensível. Todo modo de explicação que não nos mostra essa possibilidade, embora na aparência possa ser semelhante à nossa, pode com toda a certeza ser distinguido por essas marcas.

§§ 4. Conclusões das concepções anteriores.

(a) O espaço não O espaço não representa nenhuma propriedade de objetos

como coisas em si, nem os representa em suas relações entre si; em outras palavras, o espaço não representa para nós qualquer determinação de objetos, como os anexos aos próprios objetos, e permaneceria, mesmo que todas as condições subjetivas da intuição fossem abstraídas. Pois nem determinações absolutas nem relativas de objetos podem ser intuitadas antes da existência das coisas a que pertencem e, portanto, não a priori .

(b) O espaço nada mais é do que a forma de todos os fenômenos do sentido externo, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade, sob a qual somente a intuição externa é possível. Agora, porque a receptividade ou capacidade do sujeito a ser afetado por objetos antecede necessariamente todas as intuições desses objetos, é fácil entender como a forma de todos os fenômenos pode ser dada na mente antes de todas as percepções reais, portanto, a priori , e como ela, como pura intuição, na qual todos os objetos devem ser determinados, pode conter princípios das relações desses objetos antes de toda a experiência.

É, portanto, do ponto de vista humano, apenas que podemos falar de espaço, objetos estendidos etc. Se nos afastarmos da condição subjetiva, sob a qual somente podemos obter intuição externa, ou, em outras palavras, por meio da qual são afetados por objetos, a representação do espaço não tem nenhum significado. Esse predicado é aplicável apenas às coisas na medida em que elas nos parecem, ou seja, são objetos de sensibilidade. A forma constante dessa receptividade, que chamamos de sensibilidade, é uma condição necessária de todas as relações nas quais os objetos podem ser intuídos como existindo sem nós, e quando a abstração desses objetos é feita, é uma pura intuição, à qual damos o nome do espaço. É claro que não podemos transformar as condições especiais da sensibilidade em condições da possibilidade das coisas, mas apenas da possibilidade de sua existência na medida em que são fenômenos. E, portanto, podemos dizer corretamente que o espaço contém tudo o que pode nos parecer externamente, mas nem todas as coisas consideradas como coisas em si mesmas, sejam elas intuitadas ou não, ou por qualquer assunto que se queira. Quanto às intuições de outros seres pensantes, não

podemos julgar se eles estão ou não vinculados pelas mesmas condições que limitam nossa própria intuição e que, para nós, são universalmente válidas. Se unirmos a limitação de um julgamento à concepção do sujeito, o julgamento terá validade incondicionada. Por exemplo, a proposição "Todos os objetos estão um ao lado do outro no espaço" é válida apenas sob a limitação de que essas coisas são tomadas como objetos de nossa intuição sensual. Mas se eu juntar a condição à concepção e disser: "Todas as coisas, como fenômenos externos, estão um ao lado do outro no espaço ", então a regra é válida universalmente e sem qualquer limitação. Nossas exposições, conseqüentemente, ensinam a realidade (ou seja, a validade objetiva) do espaço em relação a tudo o que pode nos ser apresentado externamente como objeto, e ao mesmo tempo também a idealidade do espaço em relação aos objetos quando eles são considerados por eles. meios da razão como coisas em si mesmos, isto é, sem referência à constituição de nossa sensibilidade. Mantemos, portanto, a realidade empírica do espaço em relação a toda a experiência externa possível, embora devamos admitir sua idealidade transcendental; em outras palavras, isso não é nada, assim que retiramos a condição da qual depende a possibilidade de toda experiência e consideramos o espaço como algo que pertence às coisas em si. estão lado a lado no espaço ", a regra é válida universalmente e sem qualquer limitação. Nossas exposições, conseqüentemente, ensinam a realidade (ou seja, a validade objetiva) do espaço em relação a tudo o que pode nos ser apresentado externamente como objeto, e ao mesmo tempo também a idealidade do espaço em relação aos objetos quando eles são considerados por eles. meios da razão

como coisas em si mesmos, isto é, sem referência à constituição de nossa sensibilidade. Mantemos, portanto, a realidade empírica do espaço em relação a toda a experiência externa possível, embora devamos admitir sua idealidade transcendental; em outras palavras, isso não é nada, assim que retiramos a condição da qual depende a possibilidade de toda experiência e consideramos o espaço como algo que pertence às coisas em si. ", A regra é válida universalmente e sem qualquer limitação. Nossas exposições, conseqüentemente, ensinam a realidade (ou seja, a validade objetiva) do espaço em relação a tudo o que pode nos ser apresentado externamente como objeto, e ao mesmo tempo também a idealidade do espaço em relação aos objetos quando eles são considerados por eles. meios da razão como coisas em si mesmos, isto é, sem referência à constituição de nossa sensibilidade. Mantemos, portanto, a realidade empírica do espaço em relação a toda a experiência externa possível, embora devamos admitir sua idealidade transcendental; em outras palavras, isso não é nada, assim que retiramos a condição da qual depende a possibilidade de toda experiência e consideramos o espaço como algo que pertence às coisas em si. ", A regra é válida universalmente e sem qualquer limitação. Nossas exposições, conseqüentemente, ensinam a realidade (ou seja, a validade objetiva) do espaço em relação a tudo o que pode nos ser apresentado externamente como objeto, e ao mesmo tempo também a idealidade do espaço em relação aos objetos quando eles são considerados por eles. meios da razão como coisas em si mesmos, isto é, sem referência à constituição de nossa sensibilidade. Mantemos, portanto, a realidade empírica do espaço em relação a toda a experiência externa possível, embora devamos admitir sua idealidade transcendental; em outras palavras, isso não é nada, assim que retiramos a condição da qual depende a possibilidade de toda experiência e consideramos o espaço como algo que pertence às coisas em si. e., a validade objetiva) do espaço em relação a tudo o que pode nos ser apresentado externamente como objeto e, ao mesmo tempo, também a idealidade do espaço em relação aos objetos quando eles são considerados por meio da razão como coisas em si, isto é, sem referência à constituição de nossa sensibilidade. Mantemos, portanto, a realidade empírica do espaço em relação a toda a experiência externa possível, embora devamos admitir sua idealidade transcendental; em outras palavras, isso não é nada, assim

que retiramos a condição da qual depende a possibilidade de toda experiência e consideramos o espaço como algo que pertence às coisas em si. e., a validade objetiva) do espaço em relação a tudo o que pode nos ser apresentado externamente como objeto e, ao mesmo tempo, também a idealidade do espaço em relação aos objetos quando eles são considerados por meio da razão como coisas em si, isto é, sem referência à constituição de nossa sensibilidade. Mantemos, portanto, a realidade empírica do espaço em relação a toda a experiência externa possível, embora devamos admitir sua idealidade transcendental; em outras palavras, isso não é nada, assim que retiramos a condição da qual depende a possibilidade de toda experiência e consideramos o espaço como algo que pertence às coisas em si. e ao mesmo tempo também a idealidade do espaço em relação aos objetos quando eles são considerados pela razão como coisas em si mesmos, isto é, sem referência à constituição de nossa sensibilidade. Mantemos, portanto, a realidade empírica do espaço em relação a toda a experiência externa possível, embora devamos admitir sua idealidade transcendental; em outras palavras, isso não é nada, assim que retiramos a condição da qual depende a possibilidade de toda experiência e consideramos o espaço como algo que pertence às coisas em si. e ao mesmo tempo também a idealidade do espaço em relação aos objetos quando eles são considerados pela razão como coisas em si mesmos, isto é, sem referência à constituição de nossa sensibilidade. Mantemos, portanto, a realidade empírica do espaço em relação a toda a experiência externa possível, embora devamos admitir sua idealidade transcendental; em outras palavras, isso não é nada, assim que retiramos a condição da qual depende a possibilidade de toda experiência e consideramos o espaço como algo que pertence às coisas em si.

Mas, com exceção do espaço, não há representação, subjetiva e referente a algo externo a nós, que poderia ser chamado de objetivo a priori . Pois não há outras representações subjetivas das quais possamos deduzir proposições sintéticas a priori, como podemos a partir da intuição do espaço. (Ver §§ 3.) Portanto, para falar com precisão, nenhuma idealidade pertence a eles, embora concordem nesse aspecto com a representação do espaço, que pertencem apenas à natureza subjetiva do modo de percepção

sensorial; tal modo, por exemplo, o da visão, da audição e do sentimento, por meio das sensações de cor, som e calor, mas que, por serem apenas sensações e não intuições, não nos dão por si só a cognição de qualquer objeto, a priori, a prioriconhecimento. Meu objetivo, na observação acima, é meramente o seguinte: proteger alguém contra ilustrar a idealidade afirmada do espaço por exemplos bastante insuficientes, por exemplo, por cor, gosto, etc .; pois estes devem ser contemplados não como propriedades das coisas, mas apenas como mudanças de assunto, mudanças que podem ser diferentes em homens diferentes. Pois, nesse caso, o que é originalmente um mero fenômeno, uma rosa, por exemplo, é tomada pelo entendimento empírico de uma coisa em si mesma, embora para cada olho diferente, em relação à sua cor, possa parecer diferente. Pelo contrário, a concepção transcendental dos fenômenos no espaço é uma advertência crítica, de que, em geral, nada que é intuído no espaço é uma coisa em si, e que o espaço não é uma forma que pertence como propriedade das coisas;

SEÇÃO II De tempo.

§§ 5 Exposição metafísica desta concepção.

1. O tempo não é uma concepção empírica. Pois nem a coexistência nem a sucessão seriam percebidas por nós, se a representação do tempo não existisse como fundamento a priori . Sem esse pressuposto, não poderíamos representar para nós mesmos que as coisas existem juntas ao mesmo tempo ou em momentos diferentes, isto é, contemporaneamente ou em sucessão.

2. O tempo é uma representação necessária, que está na base de todas as nossas intuições. No que diz respeito aos fenômenos em geral, não podemos afastar o tempo deles e representá-los para nós mesmos como fora e desconectados do tempo, mas podemos muito bem representar para nós mesmos o tempo sem fenômenos. Portanto, o tempo é dado a priori . Somente nela é possível toda a realidade dos fenômenos. Tudo isso pode ser aniquilado no pensamento, mas o próprio tempo, como condição universal de sua possibilidade, não pode ser tão anulado.

3. Sobre essa necessidade a priori também se funda a possibilidade de princípios apodícticos das relações do tempo, ou axiomas do tempo em geral, como: "O tempo tem apenas uma dimensão", "Tempos diferentes não são coexistentes, mas sucessivos" (como espaços diferentes não são sucessivos, mas coexistentes). Esses princípios não podem ser derivados da experiência, pois não daria universalidade estrita nem certeza apodíctica. Devemos apenas poder dizer: "a experiência tão comum nos ensina", mas não "deve ser assim". Eles são válidos como regras, através das quais, em geral, a experiência é possível; e eles nos instruem a respeitar a experiência, e não por meio dela.

4. O tempo não é uma concepção geral discursiva, ou como é chamada, mas uma forma pura da intuição sensível. Tempos diferentes são apenas partes de um e o mesmo tempo. Mas a representação que só pode ser dada por um único objeto é uma intuição. Além disso, a proposição de que tempos diferentes não podem ser coexistentes não pode ser derivada de uma concepção geral. Pois essa proposição é sintética e, portanto, não pode surgir apenas de concepções. Está, portanto, imediatamente contido na intuição e na representação do tempo.

5. O infinito do tempo não significa nada além de que toda quantidade determinada de tempo é possível apenas através das limitações de uma vez na fundação. Consequentemente, a representação original, tempo, deve ser dada como ilimitada. Mas como a representação determinada das partes do tempo e de toda quantidade de um objeto só pode ser obtida por limitação, a representação completa do tempo não deve ser fornecida por meio de concepções, pois elas contêm apenas representações parciais. As concepções, pelo contrário, devem ter intuição imediata para sua base.

§§ 6 Exposição transcendental da concepção de tempo.

Posso aqui referir-me ao que foi dito acima (§§ 5, 3), onde, por uma questão de brevidade, coloquei sob a cabeça da exposição metafísica o que é propriamente transcendental. Acrescentarei aqui que a concepção de

mudança e, com ela, a concepção de movimento, como mudança de lugar, só é possível através e na representação do tempo; que se essa representação não fosse uma intuição (interna) a priori, nenhuma concepção, de qualquer espécie, poderia tornar compreensível a possibilidade de mudança, em outras palavras, de uma conjunção de predicados contraditórios em um e no mesmo objeto, por exemplo, a presença de uma coisa em um local e a não presença da mesma coisa no mesmo lugar. É apenas a tempo que é possível encontrar duas determinações contraditórias opostas em uma coisa, isto é, uma após a outra. assim, nossa concepção do tempo explica a possibilidade de tanto conhecimento sintético a priori , como é exibido na doutrina geral do movimento, que não é um pouco frutífera.

§§ 7 Conclusões das concepções acima.

(a) O tempo não é algo que subsiste em si mesmo, ou que herda as coisas como uma determinação objetiva, e portanto permanece, quando a abstração é feita das condições subjetivas da intuição das coisas. Pois no primeiro caso, seria algo real, mas sem apresentar a nenhum poder de percepção nenhum objeto real. No último caso, como uma ordem ou determinação inerente às próprias coisas, não poderia ser antecedente às coisas, como sua condição, nem discernido ou intuído por meio de proposições sintéticas a priori . Mas tudo isso é possível quando consideramos o tempo apenas como a condição subjetiva sob a qual todas as nossas intuições ocorrem. Pois nesse caso, essa forma de intuição interior pode ser representada antes dos objetos e, conseqüentemente, a priori .

(b) O tempo nada mais é do que a forma do sentido interno, isto é, das intuições do eu e do nosso estado interno. Pois o tempo não pode ser uma determinação dos fenômenos externos. Não tem nada a ver com forma nem posição; pelo contrário, determina a relação das representações em nosso estado interno. E justamente porque essa intuição interna não apresenta forma ou forma, procuramos suprir esse desejo por analogias e representamos o curso do tempo por uma linha que progride para o infinito, cujo conteúdo constitui uma série que é apenas de uma dimensão; e

concluimos pelas propriedades dessa linha como todas as propriedades do tempo, com essa única exceção, que as partes da linha são coexistentes, enquanto as do tempo são sucessivas. A partir disso, fica claro também que a representação do tempo é em si uma intuição,

(c) O tempo é a condição formal a priori de todos os fenômenos. O espaço, como forma pura da intuição externa, é limitado como uma condição a priori apenas dos fenômenos externos. Por outro lado, porque todas as representações, tenham ou não coisas externas para seus objetos, ainda em si mesmas, como determinações da mente, pertencem ao nosso estado interno; e porque esse estado interno está sujeito à condição formal da intuição interna, isto é, o tempo - o tempo é uma condição a priori de todos os fenômenos - a condição imediata de todos os fenômenos internos e, portanto, a condição intermediária de todos os fenômenos externos. Se eu puder dizer a priori , “todos os fenômenos externos estão no espaço e determinados a priori de acordo com as relações do espaço ”, também posso, a partir do princípio do sentido interno, afirmar universalmente: “ Todos os fenômenos em geral, ou seja, todos os objetos dos sentidos, estão no tempo e permanecem necessariamente nas relações de tempo. . ”

Se abstraímos nossa intuição interna de nós mesmos e todas as intuições externas, possíveis apenas em virtude dessa intuição interna e apresentadas a nós por nossa faculdade de representação, e conseqüentemente pegamos os objetos como eles são, então o tempo não é nada. É apenas de validade objetiva em relação aos fenômenos, porque são coisas que consideramos objetos de nossos sentidos. Já não objetivo, abstraímos a sensualidade de nossa intuição, em outras palavras, daquele modo de representação que é peculiar a nós, e falamos de coisas em geral. O tempo é, portanto, meramente uma condição subjetiva de nossa intuição (humana) (que é sempre sensual, ou seja, na medida em que somos afetados por objetos), e em si mesma, independentemente da mente ou do sujeito, não é nada. No entanto, em relação a todos os fenômenos, conseqüentemente, de todas as coisas que entram na esfera de nossa experiência, é necessariamente objetivo. Não podemos dizer: "Todas as coisas estão no tempo", porque

nessa concepção das coisas em geral, abstraímos e não mencionamos nenhum tipo de intuição. Mas esta é a condição apropriada sob a qual o tempo pertence à nossa representação de objetos. Se adicionarmos a condição à concepção e dissermos: "Todas as coisas, como fenômenos, ou seja, objetos de intuição sensual, estão no tempo", então a proposição tem sua validade e universalidade objetivas. Mas esta é a condição apropriada sob a qual o tempo pertence à nossa representação de objetos. Se adicionarmos a condição à concepção e dissermos: "Todas as coisas, como fenômenos, ou seja, objetos de intuição sensual, estão no tempo", então a proposição tem sua validade e universalidade objetivas. Mas esta é a condição apropriada sob a qual o tempo pertence à nossa representação de objetos. Se adicionarmos a condição à concepção e dissermos: "Todas as coisas, como fenômenos, ou seja, objetos de intuição sensual, estão no tempo", então a proposição tem sua validade e universalidade objetivas. a priori .

O que estabelecemos agora ensina, portanto, a realidade empírica do tempo; isto é, sua validade objetiva em referência a todos os objetos que podem ser apresentados aos nossos sentidos. E como nossa intuição é sempre sensual, nenhum objeto pode ser apresentado a nós na experiência, o que não ocorre nas condições do tempo. Por outro lado, negamos ao tempo todos reivindicarem a realidade absoluta; isto é, negamos que, sem levar em conta a forma de nossa intuição sensual, seja absolutamente inerente às coisas como condição ou propriedade. Tais propriedades pertencem a objetos como as coisas em si nunca podem ser apresentadas a nós através do meio dos sentidos. Nisto consiste, portanto, a idealidade transcendental do tempo, segundo a qual, se abstraímos as condições subjetivas da intuição sensual, não é nada, e não pode ser considerado como subsistente ou inerente a objetos como coisas em si, independentemente de sua relação com nossa intuição. essa idealidade, como a do espaço, não deve ser provada ou ilustrada por analogias falaciosas com sensações, por essa razão - que em tais argumentos ou ilustrações, pressupomos que o fenômeno, no qual tais e quais predicados não existem, tenha objetivo realidade, enquanto que, neste caso, só podemos encontrar uma realidade objetiva que é ela própria empírica, isto

é, considera o objeto como um mero fenômeno. Em referência a este assunto, veja a observação na Seção I (§§ 4) por esse motivo - em tais argumentos ou ilustrações, pressupomos que o fenômeno, no qual tais e quais predicados não existem, tenha realidade objetiva, enquanto que, neste caso, só podemos encontrar uma realidade objetiva como ela própria empírica, ou seja, , considera o objeto como um mero fenômeno. Em referência a este assunto, veja a observação na Seção I (§§ 4) por esse motivo - em tais argumentos ou ilustrações, pressupomos que o fenômeno, no qual tais e quais predicados não existem, tenha realidade objetiva, enquanto que, neste caso, só podemos encontrar uma realidade objetiva como ela própria empírica, ou seja, , considera o objeto como um mero fenômeno. Em referência a este assunto, veja a observação na Seção I (§§ 4)

§§ 8 Elucidação.

Contra essa teoria, que concede realidade empírica ao tempo, mas nega-lhe a realidade absoluta e transcendental, ouvi de homens inteligentes uma objeção tão unanimemente insistida que concluo que ela deve se apresentar naturalmente a todos os leitores a quem essas considerações são novas. É assim: “As mudanças são reais” (isto é a mudança contínua em nossas próprias representações, embora a existência de todos os fenômenos externos, juntamente com suas mudanças, seja negada). Agora, as mudanças só são possíveis no tempo e, portanto, o tempo deve ser algo real. Mas não há dificuldade em responder a isso. Concordo com todo o argumento. O tempo, sem dúvida, é algo real, isto é, é a forma real de nossa intuição interna. Portanto, possui realidade subjetiva, em referência à nossa experiência interna, ou seja, Realmente tenho a representação do tempo e de minhas determinações. O tempo, portanto, não deve ser considerado como um objeto, mas como o modo de representação de mim mesmo como um objeto. Mas se eu pudesse intuir a mim mesmo, ou ser intuído por outro ser, sem essa condição de sensibilidade, essas mesmas determinações que agora representamos a nós mesmos como mudanças, nos apresentariam um conhecimento no qual a representação do tempo e, conseqüentemente, da mudança , não apareceria. A realidade empírica do tempo, portanto, permanece como a condição de toda a nossa experiência. Mas a realidade

absoluta, de acordo com o que foi dito acima, não pode ser concedida. O tempo nada mais é do que a forma da nossa intuição interna. Se tirarmos dela a condição especial de nossa sensibilidade, a concepção de tempo também desaparece;

Eu posso realmente dizer "minhas representações se sucedem ou são sucessivas"; mas isso significa apenas que estamos conscientes deles como em uma sucessão, isto é, de acordo com a forma do sentido interno. O tempo, portanto, não é uma coisa em si, nem é uma determinação objetiva pertinente ou inerente às coisas.

Mas a razão pela qual essa objeção é tão unânime contra nossa doutrina do tempo, e que também por disputantes que não podem iniciar nenhum argumento inteligível contra a doutrina da idealidade do espaço, é esta - eles não têm esperança de demonstrar apodicamente a realidade absoluta do mundo. espaço, porque a doutrina do idealismo é contra eles, segundo a qual a realidade dos objetos externos não é capaz de nenhuma prova estrita. Por outro lado, a realidade do objeto de nosso sentido interno (isto é, eu e meu estado interno) fica clara imediatamente através da consciência. O primeiro - objetos externos no espaço - pode ser uma mera ilusão, mas o último - o objeto da minha percepção interna - é inegavelmente real. Eles não refletem, no entanto, que ambos, sem questionar sua realidade como representações,

Tempo e espaço são, portanto, duas fontes de conhecimento, das quais, a priori , várias cognições sintéticas podem ser extraídas. Sobre isso, encontramos um exemplo impressionante nas cognições do espaço e em suas relações, que formam o fundamento da matemática pura. São as duas formas puras de todas as intuições e, assim, fazem proposições sintéticas a priori possíveis. Mas essas fontes de conhecimento, sendo meramente condições de nossa sensibilidade, determinam, portanto, e, como tal, determinam estritamente seu próprio alcance e objetivo, na medida em que não apresentam e não podem apresentar objetos como coisas em si, mas são aplicáveis a eles apenas até o momento. como eles são considerados

fenômenos sensuais. A esfera dos fenômenos é a única esfera de sua validade e, se nos aventurarmos nisso, nenhum outro objetivo objetivo poderá ser feito deles. De resto, essa realidade formal de tempo e espaço deixa inabalável a validade de nosso conhecimento empírico; pois nossa certeza nesse aspecto é igualmente firme, independentemente de essas formas estarem inerentes às coisas em si ou apenas em nossas intuições. Por outro lado, aqueles que mantêm a realidade absoluta do tempo e do espaço, sejam essencialmente subsistentes ou apenas inerentes, como modificações, nas coisas, devem encontrar-se em total divergência com os princípios da própria experiência. Pois, se eles decidirem pela primeira vista, e transformarem o espaço e o tempo em substâncias, sendo esse o lado dos filósofos naturais da matemática, devem admitir duas não-entidades auto-subsistentes, infinitas e eternas, que existem (ainda que não exista nada real).) com o objetivo de conter em si tudo o que é real. Se eles adotam a segunda visão da herança, que é preferida por alguns filósofos naturais metafísicos, e consideram o espaço e o tempo como relações (contiguidade no espaço ou sucessão no tempo), abstraídos da experiência, embora representados confundidamente nesse estado de separação, eles encontram nesse caso, necessário negar a validade das doutrinas matemáticas devem encontrar-se em total divergência com os princípios da própria experiência. Pois, se eles decidirem pela primeira vista, e transformarem o espaço e o tempo em substâncias, sendo esse o lado dos filósofos naturais da matemática, devem admitir duas não-entidades auto-subsistentes, infinitas e eternas, que existem (ainda que não exista nada real).) com o objetivo de conter em si tudo o que é real. Se eles adotam a

segunda visão da herança, que é preferida por alguns filósofos naturais metafísicos, e consideram o espaço e o tempo como relações (contiguidade no espaço ou sucessão no tempo), abstraídos da experiência, embora representados confundidamente nesse estado de separação, eles encontram nesse caso, necessário negar a validade das doutrinas matemáticas se decidem pela primeira vista e transformam espaço e tempo em substâncias, sendo esse o lado dos filósofos naturais da matemática, devem admitir duas não-entidades auto-subsistentes, infinitas e eternas, que existem (ainda que não exista nada real) para o objetivo de conter em si tudo o que é real. Se eles adotam a segunda visão da herança, que é preferida por alguns filósofos naturais metafísicos, e consideram o espaço e o tempo como relações (contiguidade no espaço ou sucessão no tempo), abstraídos da experiência, embora representados confundidamente nesse estado de separação, eles encontram nesse caso, necessário negar a validade das doutrinas matemáticas se decidem pela primeira vista e transformam espaço e tempo em substâncias, sendo esse o lado dos filósofos naturais da matemática, devem admitir duas não-entidades auto-subsistentes, infinitas e eternas, que existem (ainda que não exista nada real) para o objetivo de conter em si tudo o que é real. Se eles adotam a segunda visão da herança, que é preferida por alguns filósofos naturais metafísicos, e consideram o espaço e o tempo como relações (contiguidade no espaço ou sucessão no tempo), abstraídos da experiência, embora representados confundidamente nesse estado de separação, eles encontram nesse caso, necessário negar a validade das doutrinas matemáticas eles devem admitir duas não-entidades auto-subsistentes, infinitas e eternas, que existem (ainda que não exista nada real) com o objetivo de conter em si tudo o que é real. Se eles adotam a segunda visão da herança, que é preferida por alguns filósofos naturais metafísicos, e consideram o espaço e o tempo como relações (contiguidade no espaço ou sucessão no tempo), abstraídos da experiência, embora representados confundidamente nesse estado de separação, eles encontram nesse caso, necessário negar a validade das doutrinas matemáticas eles devem admitir duas não-entidades auto-subsistentes, infinitas e eternas, que existem (ainda que não exista nada real) com o objetivo de conter em si tudo o que é real. Se eles adotam a segunda visão da herança, que é preferida por alguns

filósofos naturais metafísicos, e consideram o espaço e o tempo como relações (contiguidade no espaço ou sucessão no tempo), abstraídos da experiência, embora representados confundidamente nesse estado de separação, eles encontram nesse caso, necessário negar a validade das doutrinas matemáticas a priori em referência a coisas reais (por exemplo, no espaço) - em todo caso, sua certeza apodítica. Pois essa certeza não pode ser encontrada em uma proposição a posteriori ; e as concepções a priori de espaço e tempo são, de acordo com essa opinião, meras criações da imaginação, tendo sua fonte realmente na experiência, na medida em que, pelas relações abstraídas da experiência, a imaginação inventou algo que contém, de fato, afirmações gerais dessas relações, ainda do qual nenhum pedido pode ser feito sem as restrições inerentes a ele por natureza. O primeiro desses partidos ganha essa vantagem: manter a esfera dos fenômenos livre para a ciência matemática. Por outro lado, essas mesmas condições (espaço e tempo) as embaraçam muito, quando o entendimento se esforça para ultrapassar os limites dessa esfera. Este último tem, de fato, essa vantagem, de que as representações de espaço e tempo não surgem no seu caminho quando desejam julgar objetos, não como fenômenos, mas apenas em sua relação com o entendimento. Intuição a priori , eles não podem fornecer nenhuma base para a possibilidade de cognições matemáticas a priori , nem colocar as proposições da experiência em concordância necessária com as da matemática. Em nossa teoria da verdadeira natureza dessas duas formas originais da sensibilidade, ambas as dificuldades são superadas.

Em conclusão, essa estética transcendental não pode conter mais do que esses dois elementos - espaço e tempo, é suficientemente óbvio pelo fato de que todas as outras concepções pertencentes à sensibilidade, mesmo a do movimento, que une os dois elementos, pressupõem algo empírico. O movimento, por exemplo, pressupõe a percepção de algo móvel. Mas o espaço considerado em si não contém nada móvel; conseqüentemente, o movimento deve ser algo que é encontrado no espaço apenas através da experiência - em outras palavras, um dado empírico. Do mesmo modo, a estética transcendental não pode numerar a priori a concepção de mudança entre seus dados; pois o próprio tempo não muda, mas apenas algo que está

no tempo. Para adquirir a concepção de mudança, portanto, é necessária a percepção de algum objeto existente e a sucessão de suas determinações, em uma palavra, experiência.

§§ 9 Observações gerais sobre a estética transcendental.

I. Para evitar qualquer mal-entendido, será necessário, em primeiro lugar, recapitular, o mais claramente possível, qual é a nossa opinião com relação à natureza fundamental de nossa cognição sensual em geral. Pretendemos, então, dizer que toda a nossa intuição nada mais é do que a representação de fenômenos; que as coisas que intuímos não são em si mesmas as nossas representações sobre elas na intuição, nem são suas relações em si mesmas tão constituídas quanto nos parecem; e que, se afastarmos o sujeito, ou mesmo apenas a constituição subjetiva de nossos sentidos em geral, não apenas a natureza e as relações dos objetos no espaço e no tempo, mas também o próprio espaço e tempo desaparecerão; e que estes, como fenômenos, não podem existir em si mesmos, mas apenas em nós. O que pode ser a natureza dos objetos considerados coisas em si mesmos e sem referência à receptividade de nossa sensibilidade é bastante desconhecido para nós. Não sabemos nada além do nosso modo de percebê-los, que é peculiar a nós e que, embora não seja necessário a todos os seres animados, é o mesmo para toda a raça humana. Só com isso, temos que fazer. Espaço e tempo são as formas puras; sensação do assunto. Só o primeiro podemos saber a priori, isto é, antecedente de toda percepção real; e por esse motivo essa cognição é chamada pura intuição. O último é que, em nossa cognição, chamada cognição a posteriori, isto é, intuição empírica. Os primeiros pertencem absoluta e necessariamente à nossa sensibilidade, seja de que tipo for; o último pode ser de caráter muito diversificado. Supondo que devemos levar nossa intuição empírica até o mais alto grau de clareza, não devemos, assim, dar um passo mais perto do conhecimento da constituição dos objetos como coisas em si mesmos. Pois só poderíamos, na melhor das hipóteses, chegar a uma cognição completa de nosso próprio modo de intuição, que é de nossa sensibilidade, e isso sempre nas condições originalmente ligadas ao sujeito, a saber, as condições de espaço e tempo; enquanto a pergunta: "Quais são os objetos considerados coisas em si

mesmos?" permanece sem resposta, mesmo após o exame mais completo do mundo fenomenal.

Dizer, então, que toda a nossa sensibilidade nada mais é do que a representação confusa de coisas que contêm exclusivamente aquilo que lhes pertence como coisas em si mesmas, e isso sob um acúmulo de marcas características e representações parciais que não podemos distinguir na consciência, é uma falsificação. da concepção de sensibilidade e fenomenização, que torna toda a sua doutrina vazia e inútil. A diferença entre uma representação confusa e uma clara é meramente lógica e não tem nada a ver com conteúdo. Sem dúvida, a concepção de direito, empregada por um entendimento sólido, contém tudo o que a investigação mais sutil poderia desenvolver, embora, no uso prático comum da palavra, não tenhamos consciência das múltiplas representações compreendidas na concepção. Mas não podemos, por essa razão, afirmar que a concepção comum é sensual, contendo um mero fenômeno, pois o direito não pode aparecer como um fenômeno; mas a concepção dela reside no entendimento e representa uma propriedade (a propriedade moral) das ações, que lhes pertence em si mesmas. Por outro lado, a representação na intuição de um corpo não contém nada que possa pertencer a um objeto considerado como uma coisa em si, mas apenas o fenômeno ou aparência de alguma coisa, e o modo em que somos afetados por essa aparência; e essa receptividade de nossa faculdade de cognição é chamada sensibilidade, e permanece muito diferente da cognição de um objeto em si, mesmo que devamos examinar o conteúdo do fenômeno até o fundo. contendo um mero fenômeno, pois o direito não pode aparecer como um fenômeno; mas a concepção dela reside no entendimento e representa uma propriedade (a propriedade moral) das ações, que lhes pertence em si mesmas. Por outro lado, a representação na intuição de um corpo não contém nada que possa pertencer a um objeto considerado como uma coisa em si, mas apenas o fenômeno ou aparência de alguma coisa, e o modo em que somos afetados por essa aparência; e essa receptividade de nossa faculdade de cognição é chamada sensibilidade, e permanece muito diferente da cognição de um objeto em si, mesmo que devamos examinar o conteúdo do fenômeno até o fundo. contendo um mero fenômeno, pois o direito não pode aparecer

como um fenômeno; mas a concepção dela reside no entendimento e representa uma propriedade (a propriedade moral) das ações, que lhes pertence em si mesmas. Por outro lado, a representação na intuição de um corpo não contém nada que possa pertencer a um objeto considerado como uma coisa em si, mas apenas o fenômeno ou aparência de alguma coisa, e o modo em que somos afetados por essa aparência; e essa receptividade de nossa faculdade de cognição é chamada sensibilidade, e permanece muito diferente da cognição de um objeto em si, mesmo que devamos examinar o conteúdo do fenômeno até o fundo. que pertence a eles em si mesmos. Por outro lado, a representação na intuição de um corpo não contém nada que possa pertencer a um objeto considerado como uma coisa em si, mas apenas o fenômeno ou aparência de alguma coisa, e o modo em que somos afetados por essa aparência; e essa receptividade de nossa faculdade de cognição é chamada sensibilidade, e permanece muito diferente da cognição de um objeto em si, mesmo que devamos examinar o conteúdo do fenômeno até o fundo. que pertence a eles em si mesmos. Por outro lado, a representação na intuição de um corpo não contém nada que possa pertencer a um objeto considerado como uma coisa em si, mas apenas o fenômeno ou aparência de alguma coisa, e o modo em que somos afetados por essa aparência; e essa receptividade de nossa faculdade de cognição é chamada sensibilidade, e permanece muito diferente da cognição de um objeto em si, mesmo que devamos examinar o conteúdo do fenômeno até o fundo.

Deve-se admitir que a filosofia de Leibnitz-Wolfian atribuiu um ponto de vista totalmente errôneo a todas as investigações sobre a natureza e a origem de nossas cognições, na medida em que considera a distinção entre o sensual e o intelectual como meramente lógico, embora seja claramente transcendental, e diz respeito não apenas à clareza ou obscuridade, mas ao conteúdo e origem de ambos. Pois a faculdade da sensibilidade não apenas não nos apresenta uma cognição indistinta e confusa dos objetos como coisas em si, mas, de fato, não nos dá nenhum conhecimento deles. Pelo contrário, assim que abstraímos em pensamento nossa própria natureza subjetiva, o objeto representado, com as propriedades atribuídas a ele pela intuição sensual, desaparece completamente,

Nos fenômenos, comumente, de fato, distinguimos aquilo que pertence essencialmente à intuição deles e é válido para a faculdade sensual de todo ser humano, daquele que pertence acidentalmente à mesma intuição, como válido não para a faculdade sensual em geral. , mas para um estado ou organização específico deste ou daquele sentido. Por conseguinte, estamos acostumados a dizer que o primeiro é uma cognição que representa o próprio objeto, enquanto o segundo apresenta apenas uma aparência ou fenômeno particular. Essa distinção, no entanto, é apenas empírica. Se pararmos aqui (como de costume) e não considerarmos a intuição empírica como um mero fenômeno (como deveríamos fazer), no qual nada que possa pertencer a algo em si deve ser encontrado, nossa distinção transcendental é perdido, e acreditamos que conhecemos os objetos como coisas em si mesmos, embora, em toda a extensão do mundo sensual, investigemos a natureza de seus objetos o mais profundamente que podemos, não temos nada a ver com fenômenos. Assim, chamamos o arco-íris de mera aparência de fenômeno em um banho de sol e a chuva, a realidade ou coisa em si; e isso é correto o suficiente, se entendermos a última concepção em um sentido meramente físico, isto é, como aquilo que na experiência universal, e sob quaisquer condições de percepção sensorial, é conhecido na intuição por ser tão e tão determinado, e não de outro modo . Mas se considerarmos esse dado empírico em geral e indagarmos, sem referência a sua concordância com todos os nossos sentidos, se é possível descobrir nele algo que represente um objeto como uma coisa em si (as gotas de chuva, é claro, não são assim, pois são, como fenômenos, objetos empíricos), a questão da relação da representação com o objeto é transcendental; e não apenas as gotas de chuva são meros fenômenos, mas mesmo sua forma circular, ou seja, o próprio espaço através do qual elas caem, não é nada em si, mas ambas são meras modificações ou disposições fundamentais de nossa intuição sensual, enquanto o objeto transcendental permanece para nós. totalmente desconhecido.

A segunda preocupação importante de nossa estética é que ela não obtém favor apenas como hipótese plausível, mas possui um caráter de certeza tão indubitável quanto pode ser exigido de qualquer teoria que sirva a um

organon. Para convencer totalmente o leitor dessa certeza, selecionaremos um caso que servirá para tornar sua validade aparente e também para ilustrar o que foi dito no §§ 3.

Suponha, então, que o espaço e o tempo sejam em si objetivos e condições da possibilidade de objetos como coisas em si. Em primeiro lugar, é evidente que ambos nos apresentam, com muitas proposições apodíticas e sintéticas a priori, mas especialmente o espaço - e, por esse motivo, a preferiremos para investigação no momento. Como as proposições da geometria são conhecidas sinteticamente a priori e com certeza apodítica, pergunto: De onde você obtém proposições desse tipo e com que base o entendimento repousa, a fim de chegar a verdades absolutamente necessárias e universalmente válidas?

Não há outro caminho senão através de intuições ou concepções, como tais; e estes são dados a priori ou a posteriori. As últimas, a saber, concepções empíricas, juntamente com a intuição empírica sobre a qual são fundadas, não podem permitir nenhuma proposição sintética, exceto que ela própria também é empírica, ou seja, uma proposição de experiência. Mas uma proposição empírica não pode possuir as qualidades da necessidade e da universalidade absoluta, que, no entanto, são as características de todas as proposições geométricas. Quanto ao primeiro e único meio de chegar a tais cognições, a saber, através de meras concepções ou intuições a priori, é bastante claro que, a partir de meras concepções, nenhuma cognição sintética, mas apenas analítica, pode ser obtida. Tome, por exemplo, a proposição: “Duas linhas retas não podem incluir um espaço, e somente com elas nenhuma figura é possível” e tente deduzi-la da concepção de uma linha reta e do número dois; ou aceite a proposição: “É possível construir uma figura com três linhas retas” e esforçar-se, da mesma maneira, deduzi-la da mera concepção de uma linha reta e do número três. Todos os seus esforços são em vão, e você se vê obrigado a recorrer à intuição, como sempre a geometria. Portanto, você se dá um objeto de intuição. Mas de que tipo é essa intuição? É a priori puro, ou é uma intuição empírica? Se o último, então, nem uma proposição universalmente válida, muito menos

uma proposição apodítica, podem surgir dela, pois a experiência nunca pode nos dar tal proposição. Você deve, portanto, dar a si mesmo um objeto a priori na intuição e, com base nisso, sua proposição sintética. Agora, se não existia em você uma faculdade de intuição a priori ; se essa condição subjetiva não estivesse em relação à sua forma, também a condição universal a priorisob a qual somente o objeto dessa intuição externa é possível; se o objeto (isto é, o triângulo) fosse algo em si, sem relação com você o sujeito; como você poderia afirmar que aquilo que está necessariamente em suas condições subjetivas para construir um triângulo também deve necessariamente pertencer ao triângulo em si? Para suas concepções de três linhas, você não pode adicionar nada de novo (ou seja, a figura); que, portanto, deve necessariamente ser encontrado no objeto, porque o objeto é dado antes da sua cognição, e não por meio dela. Se, portanto, o espaço (e o tempo também) não eram uma mera forma de sua intuição, que contém condições a priori, sob o qual as coisas sozinhas podem se tornar objetos externos para você, e sem quais condições subjetivas os objetos não são nada em si, você não pode construir nenhuma proposição sintética, seja qual for a respeito dos objetos externos. Portanto, não é apenas possível ou provável, mas indubitavelmente certo, que o espaço e o tempo, como condições necessárias de toda a nossa experiência externa e interna, são meras condições subjetivas de todas as nossas intuições, em relação às quais todos os objetos são, portanto, meros fenômenos, e não coisas em si mesmas, apresentadas a nós dessa maneira específica. E, por essa razão, em relação à forma dos fenômenos, muito pode ser dito a priori , enquanto a coisa em si mesma, que pode estar na base desses fenômenos, é impossível dizer qualquer coisa.

II Em confirmação dessa teoria da idealidade do sentido externo e interno, conseqüentemente de todos os objetos dos sentidos, como meros fenômenos, podemos observar especialmente que tudo em nossa cognição que pertence à intuição não contém nada além de meras relações. (Os sentimentos de dor e prazer, e a vontade, que não são cognições, são excetuados.) As relações, ou seja, de lugar em uma intuição (extensão), mudança de lugar (movimento) e leis segundo as quais essa mudança é determinado (forças móveis). Que, no entanto, o que está presente neste ou

naquele local, ou qualquer operação em andamento, ou resultado ocorrendo nas próprias coisas, com exceção da mudança de local, não nos é dado por intuição. Agora, por meio de meras relações, uma coisa não pode ser conhecida em si mesma; e, portanto, pode-se concluir com justiça que,

O mesmo acontece com a intuição interna, não apenas porque, na intuição interna, a representação dos sentidos externos constitui o material com o qual a mente está ocupada; mas porque o tempo em que colocamos e que antecede a consciência dessas representações na experiência e que, como condição formal do modo pelo qual os objetos são colocados na mente, se encontra na base deles, contém relações do sucessivo, do coexistente e daquilo que sempre deve ser coexistente com a sucessão, do permanente. Agora, aquilo que, como representação, pode anteceder todo exercício de pensamento (de um objeto), é intuição; e quando não contém nada além de relações, é a forma da intuição que, como nos apresenta sem representação, exceto na medida em que algo é colocado na mente, nada pode ser senão o modo em que a mente é afetada por sua própria atividade, ou seja, é apresentar-se representações, conseqüentemente, o modo em que a mente é afetada por si mesma; isto é, não pode ser senão um sentido interno em relação à sua forma. Tudo o que é representado pelo meio dos sentidos é fenomenal; conseqüentemente, devemos nos recusar completamente a admitir um sentido interno, ou o sujeito, que é o objeto desse sentido, só poderia ser representado por ele como fenômeno, e não como julgaria a si próprio, se sua intuição fosse pura atividade espontânea, isto é, eram intelectuais. A dificuldade aqui reside inteiramente na questão: como o sujeito pode ter uma intuição interna de si mesmo? Mas essa dificuldade é comum a toda teoria. A consciência do eu (apercepção) é a simples representação do "ego"; e se, somente por meio dessa representação, todas as múltiplas representações do sujeito fossem dadas espontaneamente, nossa intuição interna seria intelectual. Essa consciência no homem requer uma percepção interna das múltiplas representações que são dadas anteriormente no sujeito; e a maneira pela qual essas representações são dadas na mente sem espontaneidade deve, devido a essa diferença (a falta de espontaneidade), ser chamada de sensibilidade. Se a faculdade da autoconsciência é apreender o que está na mente, é preciso

que todos ajam isso e só dessa maneira possam produzir uma intuição do eu. Mas a forma dessa intuição, que reside na constituição original da mente, determina, na representação do tempo, a maneira pela qual as múltiplas representações devem se combinar na mente; uma vez que o sujeito se intui, não como se representaria imediata e espontaneamente, mas de acordo com a maneira pela qual a mente é afetada internamente, conseqüentemente, como aparece, e não como é.

III Quando dizemos que a intuição de objetos externos, e também a auto-intuição do sujeito, representam ambos, objetos e sujeito, no espaço e no tempo, à medida que afetam nossos sentidos, ou seja, como aparecem - isso não é de forma alguma equivalente a afirmar que esses objetos são meras aparências ilusórias. Pois quando falamos de coisas como fenômenos, os objetos, mais ainda, as propriedades que atribuímos a eles, são vistos como realmente dados; somente que, na medida em que essa ou aquela propriedade depende do modo de intuição do sujeito, na relação do objeto dado ao sujeito, o objeto como fenômeno deve ser distinguido do objeto como uma coisa em si. Assim, não digo que os corpos pareçam ou pareçam externos a mim, ou que minha alma pareça meramente ser dada em minha autoconsciência, embora afirme que as propriedades do espaço e do tempo, em conformidade com as quais defini as duas, como condição de sua existência, permanecem no meu modo de intuição, e não nos objetos em si. Seria minha culpa, se fora daquilo que eu consideraria um fenômeno, fiz uma mera aparência ilusória.

Os predicados do fenômeno podem ser afixados ao próprio objeto em relação à nossa faculdade sensual; por exemplo, a cor vermelha ou o perfume da rosa. Mas a aparência (ilusória) nunca pode ser atribuída como predicado a um objeto, por essa mesma razão, que atribui a esse objeto em si o que lhe pertence apenas em relação à nossa faculdade sensual ou ao sujeito em geral, por exemplo, as duas alças que foram anteriormente atribuídas a Saturno. Aquilo que nunca se encontra no próprio objeto, mas sempre na relação do objeto com o sujeito, e que além disso é inseparável da nossa representação do objeto, denominamos fenômeno. Assim, os

predicados do espaço e do tempo são corretamente atribuídos aos objetos dos sentidos enquanto tais, e nisso não há ilusão. Pelo contrário,

Mas isso não vai acontecer, por causa do nosso princípio da idealidade de todas as intuições sensuais. Pelo contrário, se atribuirmos a realidade objetiva a essas formas de representação, torna-se impossível evitar transformar tudo em mera aparência. Pois se considerarmos o espaço e o tempo como propriedades, que devem ser encontradas nos objetos como coisas em si mesmas, como *sine quibus non* da possibilidade de sua existência, e refletir sobre os absurdos em que nos encontramos envolvidos, na medida em que somos compelidos admitir a existência de duas coisas infinitas, que, no entanto, não são substâncias, nem qualquer coisa realmente inerente às substâncias; antes, admitir que são as condições necessárias para a existência de todas as coisas e, além disso, que elas devem continuar a existir, embora todas as coisas existentes tenham sido aniquiladas - não podemos culpar os bons Berkeley pelos corpos degradantes por meras aparências ilusórias. Mais ainda, mesmo a nossa própria existência, que neste caso dependeria da realidade auto-existente de uma mera não-entidade como o tempo, seria necessariamente transformada com ela em mera aparência - um absurdo de que ninguém ainda foi culpado.

IV Na teologia natural, onde pensamos em um objeto - Deus - que nunca pode ser um objeto de intuição para nós, e mesmo para si mesmo nunca pode ser um objeto de intuição sensual, evitamos atribuir cuidadosamente à sua intuição as condições do espaço e do tempo - e intuição toda a sua cognição deve ser, e não pensamento, o que sempre inclui limitação. Mas com que direito podemos fazer isso se os transformarmos em formas de objetos como coisas em si mesmas e que, além disso, continuariam a existir a priori condições da existência das coisas, mesmo que as próprias coisas tenham sido aniquiladas? Pois, como condições de toda existência em geral, o espaço e o tempo devem ser também condições da existência do Ser Supremo. Mas, se não as tornamos formas objetivas de todas as coisas, não resta outro caminho senão torná-las formas subjetivas do nosso modo de

intuição - externo e interno; que é chamado de sensual, porque não é primitivo, isto é, não é o que dá em si a existência do objeto da intuição (um modo de intuição que, tanto quanto podemos julgar, pode pertencer apenas ao Criador) , mas depende da existência do objeto, é possível, portanto, apenas com a condição de que a faculdade representativa do assunto seja afetada pelo objeto.

Além disso, não é necessário que limitemos o modo de intuição no espaço e no tempo à faculdade sensual do homem. É bem possível que todos os seres pensantes finitos devam necessariamente concordar com o homem (embora não seja possível decidir sobre isso), mas a sensibilidade, por conta dessa universalidade, deixa de ser sensível, por essa mesma razão, que é uma deduzido (*intuitus derivativus*), e não um original (*intuitus originarius*), conseqüentemente, não uma intuição intelectual, e essa intuição, como tal, pelas razões acima mencionadas, parece pertencer apenas ao Ser Supremo, mas nunca a um ser dependente, põe em prática sua existência, bem como sua intuição (que sua existência determina e limites relativamente a determinados objetos). Esta última observação, no entanto, deve ser tomada apenas como ilustração, e não como prova da verdade de nossa teoria estética.

§§ 10 Conclusão da estética transcendental.

Temos agora completamente diante de nós uma parte da solução do grande problema geral da filosofia transcendental, a saber: "Como são possíveis proposições sintéticas a priori ?" Ou seja, mostramos que possuímos intuições puras a priori , a saber, espaço e tempo, nas quais encontramos, quando em um julgamento a priori passamos além da concepção dada, algo que não é possível descobrir em essa concepção, mas certamente é encontrada a priorina intuição que corresponde à concepção e pode ser unida sinteticamente com ela. Mas os julgamentos que essas intuições puras nos permitem fazer, nunca alcançam mais do que objetos dos sentidos e são válidos apenas para objetos de experiência possível.

SEGUNDA PARTE. LÓGICA TRANSCENDENTAL.

INTRODUÇÃO. Idéia de uma lógica transcendental.

I. Da Lógica em Geral.

Nosso conhecimento brota de duas fontes principais na mente, a primeira das quais é a faculdade ou o poder de receber representações (receptividade a impressões); o segundo é o poder de conhecer por meio dessas representações (espontaneidade na produção de concepções). Através do primeiro, um objeto é dado a nós; através do segundo, é, em relação à representação (que é uma mera determinação da mente), o pensamento. Intuição e concepções constituem, portanto, os elementos de todo o nosso conhecimento, de modo que nem concepções sem uma intuição que lhes correspondam de alguma forma, nem intuição sem concepções, podem nos dar uma cognição. Ambos são puros ou empíricos. Eles são. empírico, quando a sensação (que pressupõe a presença real do objeto) está contida neles; e puro, quando nenhuma sensação é misturada com a representação. Sensações que podemos chamar de questão da cognição sensual. Consequentemente, a intuição pura contém apenas a forma sob a qual algo é intuído, e a concepção pura apenas a forma do pensamento de um objeto. Somente intuições e concepções puras são possíveis a priori ; o empírico apenas a posteriori .

Aplicamos o termo sensibilidade à receptividade da mente para impressões, na medida em que é de alguma maneira afetada; e, por outro lado, chamamos a faculdade de produzir representações espontaneamente, ou a espontaneidade da cognição, compreensão. Nossa natureza é tão constituída que a intuição conosco nunca pode ser outra que não a sensual, ou seja, contém apenas o modo em que somos afetados pelos objetos. Por outro lado, a faculdade de pensar o objeto da intuição sensual é o entendimento. Nenhuma dessas faculdades tem preferência sobre a outra. Sem a faculdade sensual, nenhum objeto nos seria dado, e sem o entendimento, nenhum objeto seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são nulos; intuições sem concepções, cegas. Por isso, é tão necessário que a mente torne suas concepções sensuais (isto é, juntar a eles o objeto na intuição), como tornar inteligíveis suas intuições (isto é, trazê-las sob

concepções). Nenhuma dessas faculdades pode trocar sua função adequada. A compreensão não pode intuir, e a faculdade sensual não pode pensar. de nenhuma outra maneira senão a partir da operação unida de ambos, o conhecimento pode surgir. Mas ninguém deve, por esse motivo, ignorar a diferença dos elementos contribuídos por cada um; temos grandes razões para separá-las e distingui-las com cuidado. Distinguimos, portanto, a ciência das leis da sensibilidade, isto é, estética, da ciência das leis da compreensão, isto é, a lógica. e a faculdade sensual não pode pensar. de nenhuma outra maneira senão a partir da operação unida de ambos, o conhecimento pode surgir. Mas ninguém deve, por esse motivo, ignorar a diferença dos elementos contribuídos por cada um; temos grandes razões para separá-las e distingui-las com cuidado. Distinguimos, portanto, a ciência das leis da sensibilidade, isto é, estética, da ciência das leis da compreensão, isto é, a lógica.

Agora, a lógica, por sua vez, pode ser considerada dupla, a saber, como lógica do geral ou do uso particular do entendimento. O primeiro contém as leis absolutamente necessárias do pensamento, sem as quais nenhum uso é possível, e dá leis ao entendimento, sem levar em conta a diferença de objetos nos quais ele pode ser empregado. A lógica do uso particular do entendimento contém as leis do pensamento correto sobre uma classe específica de objetos. O primeiro pode ser chamado de lógica elementar - o último, o organon desta ou daquela ciência em particular. Esta última é, na maioria das vezes, empregada nas escolas, como uma propedêutica para as ciências, embora, de fato, de acordo com o curso da razão humana, seja a última coisa a que chegamos, quando a ciência já está madura. e precisa apenas dos retoques finais para sua correção e conclusão; pois nosso conhecimento dos objetos de nossa tentativa de ciência deve ser razoavelmente extenso e completo antes que possamos indicar as leis pelas

quais uma ciência desses objetos pode ser estabelecida.

A lógica geral é novamente pura ou aplicada. No primeiro, abstraímos todas as condições empíricas sob as quais o entendimento é exercido; por exemplo, a influência dos sentidos, o jogo da fantasia ou imaginação, as leis da memória, a força do hábito, da inclinação, etc., consequentemente também, as fontes de preconceito - em uma palavra, abstraímos todas as causas de onde surgem cognições particulares, porque essas causas consideram o entendimento sob certas circunstâncias de sua aplicação e, para o conhecimento delas, é necessária experiência. A lógica geral pura tem a ver, portanto, apenas com pura a priori princípios, e é um cânone da compreensão e da razão, mas apenas no que diz respeito à parte formal de seu uso, seja o conteúdo que possa ser, empírico ou transcendental. A lógica geral é chamada aplicada, quando é direcionada às leis do uso do entendimento, sob as condições empíricas subjetivas que a psicologia nos ensina. Portanto, possui princípios empíricos, embora, ao mesmo tempo, seja até agora geral, se aplique ao exercício do entendimento, sem levar em conta a diferença de objetos. Além disso, também não é um cânone do entendimento em geral, nem um órgão de uma ciência específica, mas apenas um catártico do entendimento humano.

Na lógica geral, portanto, a parte que constitui a lógica pura deve ser cuidadosamente distinguida daquela que constitui a lógica aplicada (embora ainda geral). O primeiro por si só é propriamente ciência, embora curta e seca, como deveria ser a exposição metódica de uma doutrina elementar do entendimento. Portanto, os lógicos devem sempre ter em mente duas regras:

1. Como lógica geral, abstrai todo o conteúdo da cognição do entendimento e da diferença de objetos e nada tem a ver com a mera forma de pensamento.
2. Como pura lógica, ela não possui princípios empíricos e,

consequentemente, não extrai nada (ao contrário da persuasão comum) da psicologia, que, portanto, não tem influência no cânone do entendimento. É uma doutrina demonstrada, e tudo nela deve estar completamente completamente a priori .

O que eu chamei de lógica aplicada (contrariamente à aceitação comum desse termo, segundo a qual ele deve conter certos exercícios para o estudioso, para os quais a lógica pura fornece as regras), é uma representação do entendimento e das regras necessárias. emprego em concreto, ou seja, nas condições acidentais do sujeito, que podem dificultar ou promover esse emprego, e que são dadas apenas empiricamente. A lógica aplicada trata a atenção, seus impedimentos e conseqüências, a origem do erro, o estado de dúvida, hesitação, convicção etc., e a ela se relaciona a lógica geral pura da mesma maneira que a pura moral, que contém apenas as leis morais necessárias do livre-arbítrio estão relacionadas à ética prática, que considera essas leis sob todos os impedimentos de sentimentos, inclinações e paixões às quais os homens estão mais ou menos sujeitos, e que nunca podem nos fornecer uma verdadeira e demonstrada ciência, porque, assim como a lógica aplicada, requer princípios empíricos e psicológicos.

II De Lógica Transcendental.

A lógica geral, como vimos, abstrai todo o conteúdo da cognição, ou seja, toda a relação da cognição com seu objeto, e considera apenas a forma lógica na relação da cognição entre si, ou seja, a forma de pensamento em geral. Mas, como temos intuições puras e empíricas (como a estética transcendental prova), da mesma maneira uma distinção pode ser feita entre o pensamento puro e empírico (dos objetos). Nesse caso, existiria um tipo de lógica, na qual não devemos abstrair todo o conteúdo da cognição; pois a lógica que deveria compreender meramente as leis do pensamento puro (de um objeto) excluiria, é claro, todas as cognições de conteúdo empírico. Esse tipo de lógica também examinaria a origem de nossas cognições de objetos, na medida em que essa origem não possa ser atribuída aos próprios objetos;a priori em nós mesmos, ou sejam apenas de

origem empírica, unicamente de acordo com as leis que o entendimento observa ao empregá-las no processo do pensamento, em relação uma à outra. Consequentemente, a lógica geral trata apenas da forma do entendimento, que pode ser aplicada às representações, de qualquer fonte que elas possam ter surgido.

E aqui farei uma observação, que o leitor deve ter bem em mente no curso das seguintes considerações, a saber, que nem toda cognição a priori, mas apenas aquelas pelas quais conhecemos isso e como certas representações (intuições ou concepções)) são aplicados ou são possíveis apenas a priori; isto é, a possibilidade a priori de cognição e o uso a priori dela são transcendentais. Portanto, nem o espaço, nem qualquer determinação geométrica a priori do espaço, são uma representação transcendental, mas apenas o conhecimento de que essa representação não é de origem empírica e a possibilidade de se relacionar com objetos da experiência, embora ela própria a priori., pode ser chamado de transcendental. Assim também, a aplicação do espaço aos objetos em geral seria transcendental; mas se for limitado a objetos dos sentidos, é empírico. Assim, a distinção entre transcendental e empírico pertence apenas à crítica das cognições e não diz respeito à relação delas com seu objeto.

Por conseguinte, na expectativa de que possa haver concepções que se relacionem a priori com objetos, não como intuições puras ou sensuais, mas apenas como atos de pensamento puro (que são, portanto, concepções, mas não de origem empírica nem estética) - nessa expectativa Digo, formamos para nós mesmos, por antecipação, a idéia de uma ciência de pura compreensão e cognição racional, por meio da qual podemos cogitar objetos inteiramente a priori. Uma ciência desse tipo, que deve determinar a origem, a extensão e a validade objetiva de tais cognições, deve ser chamada de lógica transcendental, porque não tem, como a lógica geral, a ver com as leis da compreensão e da razão em relação a tanto as cognições racionais empíricas quanto as puras, sem distinção, mas só se preocupam com elas numa relação a priori com os objetos.

III Da Divisão de Lógica Geral em Analítica e Dialética.

A velha pergunta com a qual as pessoas tentavam empurrar os lógicos para um canto, de modo que eles deveriam recorrer a sofismas lamentáveis ou confessar sua ignorância e, conseqüentemente, a vaidade de toda a sua arte, é esta: "O que é verdade?" A definição da palavra verdade, ou seja, "a concordância da cognição com seu objeto", é pressuposta na pergunta; mas desejamos saber, em resposta, qual é o critério universal e seguro da verdade de toda cognição.

Saber quais perguntas podemos razoavelmente propor é em si uma forte evidência de sagacidade e inteligência. Pois, se uma pergunta é em si mesma absurda e inaceitável de uma resposta racional, ela é acompanhada do perigo - para não mencionar a vergonha que recai sobre a pessoa que a propõe - de seduzir o ouvinte desprotegido a dar respostas absurdas, e somos apresentados com o ridículo espetáculo de um (como os antigos diziam) "ordenhando o bode e o outro segurando uma peneira".

Se a verdade consiste na concordância de uma cognição com seu objeto, esse objeto deve ser, ipso facto, distinguido de todos os outros; pois uma cognição é falsa se não estiver de acordo com o objeto ao qual se relaciona, embora contenha algo que possa ser afirmado por outros objetos. Agora, um critério universal da verdade seria aquele válido para todas as cognições, sem distinção de seus objetos. Mas é evidente que, no caso de tal critério, abstraímos todo o conteúdo de uma cognição (isto é, toda a relação com seu objeto), e a verdade se relaciona precisamente com esse conteúdo, deve ser totalmente absurdo pedir uma marca da verdade desse conteúdo da cognição; e que, conseqüentemente, um teste da verdade suficiente e ao mesmo tempo universal não pode ser encontrado.

Por outro lado, no que diz respeito à nossa cognição em relação à sua mera forma (excluindo todo o conteúdo), é igualmente manifesto que a lógica, na medida em que exhibe as leis universais e necessárias do entendimento, deve nessas mesmas leis apresentar nós com critérios de verdade. O que quer

que contradiga essas regras é falso, porque desse modo o entendimento é feito para contradizer suas próprias leis universais de pensamento; isto é, se contradizer. Esses critérios, no entanto, aplicam-se apenas à forma da verdade, isto é, do pensamento em geral, e até o momento são perfeitamente precisos, mas não suficientes. Pois, embora uma cognição possa ser perfeitamente precisa quanto à forma lógica, ou seja, não é auto-contraditória, não deixa de ser bem possível que ela não esteja de acordo com seu objeto. Consequentemente, o critério meramente lógico da verdade, a saber, a concordância de uma cognição com as leis universais e formais da compreensão e da razão nada mais é do que a condição condicional sine qua non ou negativa de toda verdade. Mais longe do que essa lógica não pode ir, e o erro que depende não da forma, mas do conteúdo da cognição, não tem teste para descobrir.

A lógica geral, então, resolve todo o negócio formal de compreensão e razão em seus elementos e os exhibe como princípios de todo julgamento lógico de nossas cognições. Essa parte da lógica pode, portanto, ser chamada de analítica e é pelo menos o teste negativo da verdade, porque todas as cognições devem primeiro ser estimadas e experimentadas de acordo com essas leis antes de prosseguirmos com a investigação em relação ao seu conteúdo, em particular, para descobrir se eles contêm verdade positiva em relação ao seu objeto. Porque, no entanto, a mera forma de uma cognição, com a precisão de acordo com as leis lógicas, é insuficiente para fornecer-nos a verdade material (objetiva), ninguém, apenas pela lógica, pode se aventurar a predicar qualquer coisa ou decidir sobre objetos, a menos que ele tenha obtido, independentemente da lógica, informações bem fundamentadas sobre eles, para depois examinar, de acordo com as leis lógicas, o uso e a conexão, em um conjunto coerente, dessas informações, ou, o que é ainda melhor, meramente testá-las por elas. Não obstante, existe um encanto tão sedutor na posse de uma arte ilusória como essa - uma arte que dá a todas as nossas cognições a forma do entendimento, embora com relação ao conteúdo dela possamos estar tristemente deficientes - essa lógica geral, que é apenas um cânone do julgamento, foi empregado como um órgão para a produção real, ou melhor, para a aparência de produção, de afirmações objetivas e, portanto, foi

grosseiramente mal aplicado. Agora, a lógica geral, em seu caráter assumido de organon, é chamada de dialética. o que é ainda melhor, apenas para testá-lo por eles. Não obstante, existe um encanto tão sedutor na posse de uma arte ilusória como essa - uma arte que dá a todas as nossas cognições a forma do entendimento, embora com relação ao conteúdo dela possamos estar tristemente deficientes - essa lógica geral, que é apenas um cânone do julgamento, foi empregado como um órgão para a produção real, ou melhor, para a aparência de produção, de afirmações objetivas e, portanto, foi grosseiramente mal aplicado. Agora, a lógica geral, em seu caráter assumido de organon, é chamada de dialética. o que é ainda melhor, apenas para testá-lo por eles. Não obstante, existe um encanto tão sedutor na posse de uma arte ilusória como essa - uma arte que dá a todas as nossas cognições a forma do entendimento, embora com relação ao conteúdo dela possamos estar tristemente deficientes - essa lógica geral, que é apenas um cânone do julgamento, foi empregado como um órgão para a produção real, ou melhor, para a aparência de produção, de afirmações objetivas e, portanto, foi grosseiramente mal aplicado. Agora, a lógica geral, em seu caráter assumido de organon, é chamada de dialética. embora, com relação ao seu conteúdo, possamos ser tristemente deficientes - essa lógica geral, que é apenas um cânone do julgamento, foi empregada como um órgão para a produção real, ou melhor, para a aparência da produção, de afirmações objetivas e assim, foi grosseiramente mal aplicado. Agora, a lógica geral, em seu caráter assumido de organon, é chamada de dialética. embora, com relação ao seu conteúdo, possamos ser tristemente deficientes - essa lógica geral, que é apenas um cânone do julgamento, foi empregada como um órgão para a produção real, ou melhor, para a aparência da produção, de afirmações objetivas e assim, foi grosseiramente mal aplicado. Agora, a lógica geral, em seu caráter assumido de organon, é chamada de dialética.

Diferentes como são os significados em que os antigos usavam esse termo para uma ciência ou uma arte, podemos deduzir com segurança, a partir de seu emprego real, que com eles nada mais era do que uma lógica da ilusão - uma arte sofística para dar ignorância por outro lado, até sofismas intencionais, a coloração da verdade, na qual o rigor do procedimento

exigido pela lógica foi imitado, e seu tópico empregado para encobrir as pretensões vazias. Agora, pode ser tomado como um aviso seguro e útil, que a lógica geral, considerada como um organon, deve sempre ser uma lógica da ilusão, isto é, ser dialética, pois, como nada nos ensina a respeito do conteúdo de nossas cognições, mas apenas as condições formais de acordo com o entendimento, que não se relacionam e são bastante indiferentes em relação aos objetos, qualquer tentativa de empregá-lo como um instrumento (organon), a fim de estender e ampliar o alcance de nosso conhecimento, deve terminar em mera apreciação; qualquer um capaz de manter ou se opor, com alguma aparência de verdade, a qualquer afirmação única.

Tal instrução é bastante imprópria para a dignidade da filosofia. Por essas razões, optamos por denominar essa parte da dialética lógica, no sentido de uma crítica da ilusão dialética, e desejamos que o termo seja assim entendido neste local.

IV Da Divisão de Lógica Transcendental em Transcendental Analítico e Dialético.

Na lógica transcendental, isolamos o entendimento (como na estética transcendental, a sensibilidade) e selecionamos de nossa cognição apenas a parte do pensamento que tem sua origem apenas no entendimento. O exercício dessa pura cognição, no entanto, depende disso como sua condição, de que os objetos aos quais ela pode ser aplicada nos sejam dados na intuição, pois sem intuição toda a nossa cognição é sem objetos e, portanto, é nula. A parte da lógica transcendental, então, que trata dos elementos de pura cognição do entendimento e dos princípios sem os quais nenhum objeto pode ser pensado, é analítica transcendental e, ao mesmo tempo, uma lógica da verdade. Pois nenhuma cognição pode contradizê-la, sem perder ao mesmo tempo todo o conteúdo, isto é, perder toda referência a um objeto e, portanto, toda a verdade. Mas porque somos muito facilmente seduzidos a empregar essas cognições e princípios puros de entendimento por eles mesmos, e que mesmo além dos limites da experiência, que ainda é a única fonte de onde podemos obter matéria

(objetos) sobre os quais essas concepções puras podem ser empregado - o entendimento corre o risco de fazer, por meio de sofismas vazios, um uso material e objetivo dos meros princípios formais do entendimento puro e de julgar objetos sem distinção - objetos que não nos são dados, talvez, talvez não pode ser dado a nós de forma alguma. Agora, como deveria ser apenas um cânone para julgar o uso empírico do entendimento, esse tipo de lógica é mal utilizado quando procuramos empregá-lo como um órgão do exercício universal e ilimitado do entendimento, e tente apenas com o entendimento puro julgar sinteticamente, afirmar e determinar os objetos respeitantes em geral. Nesse caso, o exercício do entendimento puro se torna dialético. A segunda parte de nossa lógica transcendental deve, portanto, ser uma crítica à ilusão dialética, e essa crítica chamaremos dialética transcendental - não significando que seja uma arte de produzir dogmaticamente essa ilusão (uma arte que infelizmente é muito atual entre os praticantes do malabarismo metafísico).), mas como uma crítica da compreensão e da razão em relação ao seu uso hiperfísico. Essa crítica expõe a natureza infundada das pretensões dessas duas faculdades e invalida suas pretensões à descoberta e ampliação de nossas cognições apenas por meio de princípios transcendentais,

Lógica Transcendental.

PRIMEIRA DIVISÃO.

ANALÍTICA TRANSCENDENTAL.

§§ EU.

Analítica transcendental é a dissecção de todo o nosso a prioriconhecimento sobre os elementos da pura cognição do entendimento. Para efetivar nosso propósito, é necessário: (1) Que as concepções sejam puras e não empíricas; (2) Que eles não pertencem à intuição e sensibilidade, mas ao pensamento e entendimento; (3) Que sejam concepções elementares e, como tal, bastante diferentes das concepções deduzidas ou compostas; (4) Que nossa tabela dessas concepções elementares seja completa e preencha toda a esfera do entendimento puro. Ora, essa integridade de uma ciência não pode ser aceita com confiança, com a garantia de uma mera estimativa de sua

existência em um agregado formado apenas por meio de repetidas experiências e tentativas. A completude que exigimos só é possível por meio de uma idéia da totalidade do a prioricognição do entendimento, e através da divisão assim determinada das concepções que formam o dito todo; conseqüentemente, somente por meio de sua conexão em um sistema. O entendimento puro distingue-se não apenas de tudo empírico, mas também completamente de toda sensibilidade. É uma unidade auto-subsistente, auto-suficiente e que não deve ser ampliada por adições externas. Portanto, a soma de sua cognição constitui um sistema a ser determinado e compreendido sob uma idéia; e a completude e a articulação desse sistema podem ao mesmo tempo servir como um teste da correção e genuinidade de todas as partes da cognição que pertencem a ele. Toda essa parte da lógica transcendental consiste em dois livros, dos quais um contém as concepções e o outro os princípios da pura compreensão.

LIVRO I.

Analítico de Concepções.

§§ 2

Pelo termo Analítico das Concepções, não compreendo a análise delas, nem o processo usual nas investigações filosóficas de dissecar as concepções que se apresentam, de acordo com seu conteúdo, e assim torná-las claras; mas refiro-me à até agora pouco tentada dissecção da faculdade de entender-se, a fim de investigar a possibilidade de concepções a priori, procurando-os apenas no entendimento, como local de nascimento, e analisando o uso puro dessa faculdade. Pois este é o dever próprio de uma filosofia transcendental; o que resta é o tratamento lógico das concepções em filosofia em geral. Devemos, portanto, acompanhar as concepções puras até seus germes e princípios no entendimento humano, no qual eles se encontram, até serem desenvolvidos em ocasiões apresentadas pela experiência e, libertados pelo mesmo entendimento das condições empíricas a eles associadas. estabelecido em sua pureza pura.

CAPÍTULO I. Da pista transcendental para a descoberta de todos os puros

Concepções do entendimento.

Introdutório. §§ 3

Quando colocamos em jogo uma faculdade de cognição, diferentes concepções se manifestam de acordo com as diferentes circunstâncias, tornam conhecidas essa faculdade e se reúnem em uma coleção mais ou menos extensa, de acordo com o tempo ou a penetração aplicada à consideração. deles. Onde esse processo, conduzido mecanicamente, por assim dizer, terminará, não poderá ser determinado com certeza. Além disso, as concepções que descobrimos dessa maneira aleatória não se apresentam de maneira alguma em ordem e unidade sistemática, mas são finalmente unidas apenas de acordo com as semelhanças entre si e organizadas em série, de acordo com a quantidade de seu conteúdo. das mais simples às mais complexas - séries que são tudo menos sistemáticas,

A filosofia transcendental tem a vantagem e, além disso, o dever de buscar suas concepções de acordo com um princípio; porque essas concepções nascem puras e sem mistura do entendimento como uma unidade absoluta e, portanto, devem estar conectadas entre si de acordo com uma concepção ou idéia. Uma conexão desse tipo, no entanto, fornece-nos uma regra preparada, pela qual seu lugar apropriado pode ser atribuído a toda concepção pura do entendimento, e a integridade do sistema de todos é determinada a priori - ambas que de outra forma teriam dependente de mera escolha ou acaso.

SEÇÃO 1. Do definido acima Uso do entendimento em geral.

§§ 4

O entendimento foi definido acima apenas negativamente, como uma faculdade não-sensual da cognição. Agora, independentemente da sensibilidade, não podemos ter intuição; conseqüentemente, o entendimento não é faculdade de intuição. Mas, além da intuição, não há outro modo de cognição, exceto através de concepções; conseqüentemente, a cognição de todo, pelo menos de todo ser humano, é

uma cognição através de concepções - não intuitiva, mas discursiva. Todas as intuições, como sensuais, dependem de afetos; concepções, portanto, sobre funções. Pela palavra função, entendo a unidade do ato de organizar diversas representações sob uma representação comum. As concepções, portanto, baseiam-se na espontaneidade do pensamento, assim como as intuições sensuais estão na receptividade das impressões. Agora, o entendimento não pode fazer outro uso dessas concepções senão julgar por meio delas. Como nenhuma representação, exceto uma intuição, se relaciona imediatamente com seu objeto, uma concepção nunca se relaciona imediatamente com um objeto, mas apenas com alguma outra representação dele, seja uma intuição ou ela mesma uma concepção. Um julgamento, portanto, é a cognição mediana de um objeto, conseqüentemente a representação de uma representação dele. Em todo julgamento, existe uma concepção que se aplica a, e é válida para muitas outras concepções, e que entre elas compreende também uma dada representação, sendo esta última conectada imediatamente a um objeto. Por exemplo, no julgamento - "Todos os corpos são divisíveis", nossa concepção de divisível se aplica a várias outras concepções; entre estes, no entanto, aqui é particularmente aplicado à concepção de corpo, e essa concepção de corpo se relaciona com certos fenômenos que ocorrem a nós. Esses objetos, portanto, são medidamente representados pela concepção de divisibilidade. Todos os julgamentos, portanto, são funções de unidade em nossas representações, na medida em que, em vez de uma imediata, uma representação superior, que compreende essa e várias outras, é usada para nossa cognição do objeto e, assim, muitas cognições possíveis são reunidas em uma . Mas podemos reduzir todos os atos do entendimento a julgamentos, para que o entendimento possa ser representado como a faculdade de julgar. Pois é, de acordo com o que foi dito acima, uma faculdade de pensamento. Agora o pensamento é cognição por meio de concepções. Mas concepções, como predicados de possíveis julgamentos, relacionam-se com alguma representação de um objeto ainda indeterminado. Assim, a concepção do corpo indica algo - por exemplo, metal - que pode ser percebido por meio dessa concepção. Portanto, é uma concepção, apenas pela razão de que outras representações estão contidas nela, por meio das quais ela pode se relacionar com objetos. É, portanto, o

predicado de um julgamento possível; por exemplo: "Todo metal é um corpo". Todas as funções do entendimento, portanto, podem ser descobertas, quando podemos exhibir completamente as funções da unidade nos julgamentos. E que isso pode ser realizado com muita facilidade, a seção a seguir será mostrada. apenas pela razão de que outras representações estão contidas nela, por meio das quais ela pode se relacionar com objetos. É, portanto, o predicado de um julgamento possível; por exemplo: "Todo metal é um corpo". Todas as funções do entendimento, portanto, podem ser descobertas, quando podemos exhibir completamente as funções da unidade nos julgamentos. E que isso pode ser realizado com muita facilidade, a seção a seguir será mostrada. apenas pela razão de que outras representações estão contidas nela, por meio das quais ela pode se relacionar com objetos. É, portanto, o predicado de um julgamento possível; por exemplo: "Todo metal é um corpo". Todas as funções do entendimento, portanto, podem ser descobertas, quando podemos exhibir completamente as funções da unidade nos julgamentos. E que isso pode ser realizado com muita facilidade, a seção a seguir será mostrada.

SEÇÃO II Da função lógica do entendimento nas sentenças.

§§ 5

Se abstraímos todo o conteúdo de um julgamento e consideramos apenas a forma intelectual dele, descobrimos que a função do pensamento em um julgamento pode ser colocada sob quatro cabeças, das quais cada uma contém três momentos. Eles podem ser convenientemente representados na tabela a seguir:

1

Quantidade de julgamentos

Universal

Particular

Singular

2

Qualidade

Afirmativa

Negativa

Infinita 3

Relação Hipotética Disjuntiva

Categórica

4

Modalidade

Problema

Assertorical

Apodeictical

Como essa divisão parece diferir em alguns pontos, embora não essenciais, da técnica usual dos lógicos, as seguintes observações, para a prevenção de outro mal-entendido possível, não ficarão sem seu uso.

1. Os lógicos dizem, com justiça, que no uso de julgamentos em silogismos, julgamentos singulares podem ser tratados como universais. Pois, precisamente porque um julgamento singular não tem nenhuma extensão, seu predicado não pode se referir a uma parte daquilo que está contido na concepção do sujeito e ser excluído do resto. O predicado é válido para toda a concepção, como se fosse uma concepção geral, e tenha extensão, para toda a qual o predicado se aplica. Por outro lado, vamos comparar um julgamento singular com um julgamento geral, apenas como uma cognição, em relação à quantidade. O julgamento singular refere-se ao julgamento geral, como unidade do infinito, e é, portanto, em si mesmo essencialmente diferente. Assim, se estimarmos um julgamento singular (*judicium singulare*) não apenas de acordo com sua validade intrínseca como julgamento,

2. Da mesma maneira, na lógica transcendental, o infinito deve ser diferenciado dos julgamentos afirmativos, embora, na lógica geral, eles sejam corretamente classificados como afirmativos. A lógica geral abstrai todo o conteúdo do predicado (embora seja negativo) e considera apenas se o referido predicado foi afirmado ou negado ao sujeito. Mas a lógica transcendental também considera o valor ou o conteúdo dessa afirmação lógica - uma afirmação por meio de um predicado meramente negativo e pergunta quanto a soma total de nossa cognição ganha com essa afirmação. Por exemplo, se eu digo da alma: "Não é mortal" - por esse julgamento negativo, devo pelo menos evitar o erro. Agora, pela proposição: "A alma não é mortal", afirmei, em relação à forma lógica, realmente, na medida em

que coloco a alma na esfera ilimitada dos seres imortais. Agora, por causa de toda a esfera de existências possíveis, o mortal ocupa uma parte e o imortal, a outra, nem mais nem menos é afirmada pela proposição do que que a alma é uma entre a infinita multidão de coisas que permanecem, quando eu tira toda a parte mortal. Mas, com esse procedimento, realizamos apenas isso, que a esfera infinita de todas as existências possíveis é tão limitada que o mortal é excluído dela, e a alma é colocada na parte restante da extensão dessa esfera. Mas essa parte permanece, não obstante essa exceção, infinitas e mais e mais partes podem ser retiradas de toda a esfera, sem, no mínimo grau, aumentar ou determinar afirmativamente nossa concepção da alma. Esses julgamentos, portanto, infinitos em relação à sua extensão lógica, são, em relação ao conteúdo de sua cognição, meramente limitativos; e, conseqüentemente, têm direito a um lugar em nossa tabela transcendental de toda a momentânea do pensamento nos julgamentos, porque a função do entendimento exercido por eles talvez possa ser de importância no campo de sua puracognição a priori .

3. Todas as relações de pensamento nos julgamentos são aquelas (a) do predicado para o sujeito; (b) do princípio à sua conseqüência; (c) da cognição dividida e de todos os membros da divisão entre si. Na primeira dessas três classes, consideramos apenas duas concepções; no segundo, dois julgamentos; no terceiro, vários julgamentos em relação um ao outro. A proposição hipotética, "Se a justiça perfeita existe, os obstinadamente maus são punidos", contém adequadamente a relação entre si de duas proposições, a saber: "Existe perfeita justiça" e "Os obstinadamente maus são punidos". Se essas proposições são em si verdadeiras é uma questão ainda não decidida. Nada é cogitado por meio desse julgamento, exceto uma certa conseqüência. Finalmente, o julgamento disjuntivo contém uma relação de duas ou mais proposições uma com a outra - uma relação não de conseqüência, mas de oposição lógica, na medida em que a esfera de uma proposição exclui a da outra. Mas contém ao mesmo tempo uma relação de comunidade, na medida em que todas as proposições tomadas juntas preenchem a esfera da cognição. O julgamento disjuntivo contém, portanto, a relação das partes de toda a esfera de uma cognição, uma vez que a esfera de cada parte é uma parte complementar da esfera da outra, cada uma

contribuindo para formar a soma total da cognição dividida. Tomemos, por exemplo, a proposição: “O mundo existe ou por acaso, ou por necessidade interna ou por uma causa externa. Cada uma dessas proposições abrange uma parte da esfera de nossa possível cognição quanto à existência de um mundo; todos eles juntos, toda a esfera. Tirar a cognição de uma dessas esferas é equivalente a colocá-la em uma das outras; e, por outro lado, colocá-lo em uma esfera é equivalente a tirá-lo do resto. Existe, portanto, em um julgamento disjuntivo uma certa comunidade de cognições, que consiste nisso, que elas se excluem mutuamente, e, assim, determinam, como um todo, a verdadeira cognição, na medida em que, juntas, elas formam o conjunto completo. conteúdo de uma determinada cognição. E isso é tudo o que eu acho necessário, pelo bem do que se segue, para comentar neste lugar. Tirar a cognição de uma dessas esferas é equivalente a colocá-la em uma das outras; e, por outro lado, colocá-lo em uma esfera é equivalente a tirá-lo do resto. Existe, portanto, em um julgamento disjuntivo uma certa comunidade de cognições, que consiste nisso, que elas se excluem mutuamente, e, assim, determinam, como um todo, a verdadeira cognição, na medida em que, juntas, elas formam o conjunto completo. conteúdo de uma determinada cognição. E isso é tudo o que eu acho necessário, pelo bem do que se segue, para comentar neste lugar. Tirar a cognição de uma dessas esferas é equivalente a colocá-la em uma das outras; e, por outro lado, colocá-lo em uma esfera é equivalente a tirá-lo do resto. Existe, portanto, em um julgamento disjuntivo uma certa comunidade de cognições, que consiste nisso, que elas se excluem mutuamente, e, assim, determinam, como um todo, a verdadeira cognição, na medida em que, juntas, elas formam o conjunto completo. conteúdo de uma determinada cognição. E isso é tudo o que eu acho necessário, pelo bem do que se segue, para comentar neste lugar. que eles se excluem mutuamente e, assim, determinam, como um todo, a verdadeira cognição, na medida em que, juntos, compõem o conteúdo completo de uma determinada cognição. E isso é tudo o que eu acho necessário, pelo bem do que se segue, para

comentar neste lugar.

4. A modalidade de julgamentos é uma função bastante peculiar, com essa característica distintiva, de que nada contribui para o conteúdo de um julgamento (pois além da quantidade, qualidade e relação, nada mais constitui o conteúdo de um julgamento), mas se preocupa apenas com o valor da cópula em relação ao pensamento em geral. Julgamentos problemáticos são aqueles em que a afirmação ou negação é aceita como meramente possível (*ad libitum*). No assertório, consideramos a proposição como real (verdadeira); no apodítico, consideramos necessário.

Como se o pensamento fosse, em primeira instância, uma função do entendimento; no segundo, de julgamento; no terceiro, da razão. Uma observação que será explicada na sequência.

Assim, os dois julgamentos (*antecedens et consequens*), cuja relação constitui um julgamento hipotético, da mesma forma aqueles (os membros da divisão) em cuja reciprocidade o disjuntivo consiste, são apenas problemáticos. No exemplo acima, dada a proposição "Existe uma justiça perfeita", não é declarada assertoricamente, mas como um julgamento *ad libitum*, que alguém pode optar por adotar, e a consequência sozinha é assertórica. Portanto, esses julgamentos podem ser obviamente falsos e, ainda assim, tomados de forma problemática, podem ser condições de nosso conhecimento da verdade. Assim, a proposição "O mundo existe apenas por acaso" é apenas no julgamento disjuntivo de importância problemática: ou seja, alguém pode aceitá-lo por um momento e nos ajuda (como a indicação do caminho errado entre todas as estradas que se pode tomar) para descobrir a verdadeira proposição. A proposição problemática é, portanto, aquilo que expressa apenas possibilidade lógica (que não é objetiva); isto é, expressa uma escolha livre para admitir a validade de tal proposição - uma recepção meramente arbitrária dela no entendimento. O assertório fala de realidade lógica ou verdade; como, por exemplo, em um silogismo hipotético, os antecedentes se apresentam de forma problemática no maior, de forma assertórica no menor e mostram que a proposição está

em harmonia com as leis do entendimento. A proposição apodítica cogita o assertório, conforme determinado por essas mesmas leis do entendimento, conseqüentemente afirmando expressa uma livre escolha para admitir a validade de tal proposição - uma recepção meramente arbitrária dela no entendimento. O assertório fala de realidade lógica ou verdade; como, por exemplo, em um silogismo hipotético, os antecedentes se apresentam de forma problemática no maior, de forma assertórica no menor e mostram que a proposição está em harmonia com as leis do entendimento. A proposição apodítica cogita o assertório, conforme determinado por essas mesmas leis do entendimento, conseqüentemente afirmando expressa uma livre escolha para admitir a validade de tal proposição - uma recepção meramente arbitrária dela no entendimento. O assertório fala de realidade lógica ou verdade; como, por exemplo, em um silogismo hipotético, os antecedentes se apresentam de forma problemática no maior, de forma assertórica no menor e mostram que a proposição está em harmonia com as leis do entendimento. A proposição apodítica cogita o assertório, conforme determinado por essas mesmas leis do entendimento, conseqüentemente afirmando a priori e, dessa maneira, expressa necessidade lógica. Agora, porque tudo está aqui gradualmente incorporado ao entendimento - na medida em que, em primeiro lugar, julgamos problematicamente; então aceite assertoricamente nosso julgamento como verdadeiro; por fim, afirme-o como inseparavelmente unido ao entendimento, isto é, necessário e apodítico - podemos considerar com segurança essas três funções da modalidade como tantas momentos de pensamento.

SEÇÃO III Das concepções puras do entendimento ou categorias.

§§ 6

A lógica geral, como já foi dito repetidamente, abstrai todo o conteúdo da cognição e espera receber representações de algum outro trimestre, a fim de, por meio de análise, convertê-las em concepções. Pelo contrário, a lógica transcendental tem diante de si o conteúdo múltiplo de sensibilidade a priori, que a estética transcendental lhe apresenta para dar importância às concepções puras do entendimento, sem as quais a lógica transcendental não teria conteúdo e, portanto, é totalmente vazio. Agora, espaço e tempo

contêm uma infinita diversidade de determinações de puro a priori intuição, mas são, no entanto, a condição da receptividade da mente, sob a qual somente ela pode obter representações de objetos e que, conseqüentemente, deve sempre afetar a concepção desses objetos. Mas a espontaneidade do pensamento exige que essa diversidade seja examinada de uma certa maneira, recebida na mente e conectada, para depois formar uma cognição a partir dela. A esse processo eu chamo de síntese.

Pela síntese da palavra, em seu significado mais geral, entendo o processo de unir representações diferentes entre si e de compreender sua diversidade em uma cognição. Essa síntese é pura quando a diversidade não é dada empiricamente, mas a priori (como no espaço e no tempo). Nossas representações devem ser dadas anteriormente a qualquer análise delas; e nenhuma concepção pode surgir, carregar seu conteúdo analiticamente. Mas a síntese de uma diversidade (seja dada a priori ou empiricamente) é o primeiro requisito para a produção de uma cognição, que no início pode ser grosseira e confusa e, portanto, precisa de análise - ainda assim, síntese é aquela pela qual somente os elementos de nossas cognições são coletados e unidos a um determinado conteúdo, conseqüentemente, é a primeira coisa na qual devemos fixar nossa atenção, se desejamos investigar a origem de nosso conhecimento.

A síntese, de um modo geral, é, como veremos adiante, a mera operação da imaginação - uma função cega, mas indispensável da alma, sem a qual não teríamos nenhuma cognição, senão o trabalho de que raramente estamos conscientes. Mas reduzir essa síntese a concepções é uma função do entendimento, por meio do qual alcançamos a cognição, no significado apropriado do termo.

A síntese pura, representada em geral, nos dá a pura concepção do entendimento. Mas com esta síntese pura, quero dizer aquilo que repousa sobre uma base de unidade sintética a priori. Assim, nossa numeração (e isso é mais observável em grandes números) é uma síntese de acordo com as concepções, porque ocorre de acordo com uma base comum de unidade

(por exemplo, a década). Por meio dessa concepção, portanto, torna-se necessária a unidade na síntese da variedade.

Por meio da análise, diferentes representações são trazidas sob uma única concepção - uma operação da qual a lógica geral trata. Por outro lado, o dever da lógica transcendental é reduzir a concepções, não representações, mas a síntese pura de representações. A primeira coisa que deve ser dada a nós em prol da cognição a priori de todos os objetos, é a diversidade da pura intuição; a síntese dessa diversidade por meio da imaginação é a segunda; mas isso ainda não dá cognição. As concepções que dão unidade a essa síntese pura, e que consistem apenas na representação dessa necessária unidade sintética, fornecem o terceiro requisito para a cognição de um objeto, e essas concepções são dadas pelo entendimento.

A mesma função que dá unidade às diferentes representações em um julgamento, também dá unidade à mera síntese de diferentes representações em uma intuição; e essa unidade chamamos de pura concepção do entendimento. Assim, o mesmo entendimento, e pelas mesmas operações, nas quais, nas concepções, por meio da unidade analítica, produziu a forma lógica de um julgamento, introduz, por meio da unidade sintética da variedade na intuição, um conteúdo transcendental em sua representações, nas quais são chamadas de concepções puras do entendimento e aplicam-se a priori a objetos, um resultado que não está dentro do poder da lógica geral.

Dessa maneira, surgem exatamente tantas concepções puras do entendimento, aplicando a priori aos objetos da intuição em geral, pois existem funções lógicas em todos os julgamentos possíveis. Pois não há outra função ou faculdade existente no entendimento além daquelas enumeradas nessa tabela. Com Aristóteles, essas concepções chamaremos categorias, sendo nosso propósito originalmente idêntico ao dele, apesar da grande diferença na execução.

QUADRO DAS CATEGORIAS

1

Quantidade Quantidade
Unidade

Pluralidade

Totalidade 2

da limitação da negação da
realidade da qualidade

3

Relação

de Inerência e Subsistência (substantia et accidens)

De Causalidade e Dependência (causa e efeito)

De Comunidade (reciprocidade entre o agente e o paciente)

4 Possibilidade de

modalidade

-

Existência de impossibilidade -

Necessidade de inexistência - Contingência

Este, então, é um catálogo de todas as concepções originalmente puras da síntese que o entendimento contém a priori, e essas concepções, por si só, dão direito a um chamado entendimento puro; na medida em que somente por eles pode tornar concebível a variedade de intuição, em outras palavras, um objeto de intuição. Essa divisão é feita sistematicamente a partir de um princípio comum, a saber, a faculdade de julgamento (que é igual à força do pensamento) e não surgiu rapsodicamente de uma busca aleatória por concepções puras, respeitando todo o número do qual nunca Pode ser certo, na medida em que empregamos a indução apenas em nossa pesquisa, sem considerar que dessa maneira nunca podemos entender por que precisamente essas concepções, e nenhuma outra, residem no entendimento puro. Foi um projeto digno de um pensador agudo como Aristóteles, buscar essas concepções fundamentais. Destituído, no entanto, de qualquer princípio orientador, ele os pegou exatamente como lhe ocorriam e, a princípio, perseguiu dez, que ele chamou de categorias (situações difíceis). Depois, acreditava-se que ele havia descoberto outros cinco, que foram adicionados com o nome de pós-situação. Mas seu catálogo ainda estava com defeito. Além disso, encontram-se entre eles alguns dos modos de pura sensibilidade (quando, ubi, situs, também prius, simul), e também uma concepção empírica (motus) - que não pode de maneira alguma pertencer a esse registro genealógico do entendimento puro. Além disso, existem concepções deduzidas (actio, passio) enumeradas entre as concepções originais, e, destas, algumas são totalmente carentes.

Com relação a isso, deve-se observar que as categorias, como as verdadeiras concepções primitivas do entendimento puro, também têm suas concepções deduzidas puras, as quais, em um sistema completo de filosofia transcendental, não devem ser ignoradas de maneira alguma; embora em

um ensaio meramente crítico devamos nos contentar com a simples menção do fato.

Permita-me chamar essas concepções puras, mas deduzidas, de entendimento, os predicáveis do entendimento puro, em contraste com os predicamentos. Se estivermos de posse do original e do primitivo, as concepções deduzidas e subsidiárias podem ser facilmente adicionadas, e a árvore genealógica do entendimento completamente delineada. Como meu objetivo atual não é estabelecer um sistema completo, mas apenas os princípios de um, reservo essa tarefa por outro tempo. Pode ser facilmente executado por qualquer pessoa que se refira aos manuais ontológicos e subordinado à categoria de causalidade, por exemplo, os predicáveis de força, ação, paixão; ao da comunidade, os de presença e resistência; às categorias de modalidade, de origem, extinção, mudança; e assim com o resto. concepções a priori ; uma enumeração completa da qual seria uma ocupação útil e não desagradável, mas neste local uma ocupação perfeitamente dispensável.

Omiti propositadamente as definições das categorias deste tratado. Analisarei essas concepções apenas na medida do necessário para a doutrina do método, que deve fazer parte dessa crítica. Em um sistema de pura razão, suas definições estariam com a justiça exigida de mim, mas dar-lhes aqui apenas ocultaria da nossa visão o principal objetivo de nossa investigação, ao mesmo tempo levantando dúvidas e objeções, cuja consideração, sem injustiça ao nosso principal objetivo, pode ser muito bem adiado para outra oportunidade. Enquanto isso, deve ficar suficientemente claro, pelo pouco que já dissemos sobre esse assunto, que a formação de um vocabulário completo de concepções puras, acompanhada de todas as explicações necessárias, não é apenas uma tarefa possível, mas fácil. Os compartimentos já existem; é apenas necessário preenchê-los; e um tópico sistemático como o presente indica com perfeita precisão o local apropriado ao qual cada concepção pertence, enquanto aponta com facilidade qualquer que ainda não tenha sido preenchido.

§§ 7

Nossa tabela de categorias sugere considerações de alguma importância, que talvez possam ter resultados significativos em relação à forma científica de todas as cognições racionais. Pois, que esta tabela é útil na parte teórica da filosofia, indispensável para o esboço do plano completo de uma ciência, na medida em que a ciência se apóia em concepções a priori e para dividi-lo matematicamente, de acordo com princípios fixos, manifesta-se mais pelo fato de conter todas as concepções elementares do entendimento, ou seja, até a forma de um sistema delas no próprio entendimento e, conseqüentemente, indicar toda a momenta e também o arranjo interno de uma ciência especulativa projetada, como eu mostrei em outro lugar.

Nos princípios metafísicos da ciência natural .

Aqui segue algumas dessas observações.

I. Esta tabela, que contém quatro classes de concepções do entendimento, pode, em primeira instância, ser dividida em duas classes, a primeira das quais se refere a objetos de intuição - tanto puros quanto empíricos; o segundo, à existência desses objetos, seja em relação um ao outro, seja ao entendimento.

O primeiro dessas classes de categorias eu daria direito às categorias matemáticas e o segundo às dinâmicas. O primeiro, como vemos, não tem correlatos; estes são apenas encontrados na segunda classe. Essa diferença deve ter um fundamento na natureza do entendimento humano.

II O número de categorias em cada classe é sempre o mesmo, três - um fato que também exige alguma consideração, porque em todos os outros casos a divisão a priori através de concepções é necessariamente dicotomia. É preciso acrescentar que a terceira categoria em cada tríade sempre surge da combinação da segunda com a primeira.

Assim, a totalidade nada mais é do que a pluralidade contemplada como unidade; limitação é meramente realidade conjugada com negação; comunidade é a causalidade de uma substância, determinando reciprocamente e determinada por outras substâncias; e, finalmente, a necessidade não passa de existência, que é dada através da própria possibilidade. Não se suponha, no entanto, que a terceira categoria seja meramente uma concepção deduzida e não primitiva do entendimento puro. Pois a conjunção do primeiro e do segundo, para produzir a terceira concepção, requer uma função particular do entendimento, que não é de modo algum idêntica àquelas exercidas no primeiro e no segundo. Assim, a concepção de um número (que pertence à categoria da totalidade) nem sempre é possível, onde existem as concepções de multidão e unidade (por exemplo, na representação do infinito). Ou, se eu conjugar a concepção de uma causa com a de uma substância, não se segue que a concepção de influência, isto é, como uma substância pode ser a causa de algo em outra substância, seja entendida a partir disso. Assim, é evidente que um ato particular do entendimento é aqui necessário; e assim nos outros casos.

III No que diz respeito a uma categoria, a saber, a da comunidade, que é encontrada na terceira classe, não é tão fácil quanto os demais detectar sua concordância com a forma do julgamento disjuntivo que lhe corresponde na tabela da lógica. funções.

Para garantir esse acordo, devemos observar que, em todo julgamento disjuntivo, a esfera do julgamento (isto é, o complexo de tudo o que nele está contido) é representada como um todo dividido em partes; e, como uma parte não pode estar contida na outra, elas são cogitadas como coordenadas e não subordinadas uma à outra, para que não se determinem unilateralmente, como em uma série linear, mas reciprocamente, como em um agregado. - (se um membro da divisão for colocado, todo o resto será excluído; e vice-versa).

Agora, uma conexão semelhante é cogitada em um conjunto de coisas; pois uma coisa não está subordinada, como efeito, a outra como causa de sua existência, mas, pelo contrário, é coordenada contemporânea e reciprocamente, como causa em relação à determinação dos outros (por exemplo, em um corpo - cujas partes se atraem e repelem mutuamente). E esse é um tipo de conexão totalmente diferente daquele que encontramos na mera relação da causa com o efeito (o princípio à consequência), pois nessa conexão a consequência, por sua vez, não determina o princípio e, portanto, não constitui, com este último, um todo - assim como o Criador não faz com o mundo um todo. O processo de entendimento pelo qual representa para si a esfera de uma concepção dividida, é empregado também quando pensamos em uma coisa como divisível; e da mesma maneira que os membros da divisão no primeiro se excluem e ainda estão conectados em uma esfera, o entendimento representa para si as partes do segundo, como tendo - cada um deles - uma existência (como substâncias), independentemente dos outros, e ainda assim unidos em um todo.

§§ 8

Na filosofia transcendental dos antigos, existe mais uma divisão principal, que contém concepções puras do entendimento e que, embora não numeradas entre as categorias, deveriam, segundo eles, como concepções a priori, válidas para os objetos. Mas, nesse caso, eles aumentariam o número das categorias; o que não pode ser. Estes são apresentados na proposição, tão renomada entre os escolares - “ Quodlibet ens est UNUM, VERUM, BONUM. ” Agora, embora as inferências desse princípio fossem meras proposições tautológicas, e embora seja permitido apenas por cortesia manter um lugar na metafísica moderna, ainda assim um pensamento que se manteve por tanto tempo, por mais vazio que pareça, merece uma investigação de sua origem e justifica a conjectura de que ela deve estar fundamentada em alguma lei do entendimento, que, como costuma ser o caso, só foi erroneamente interpretada. Esses pretendidos predicados transcendentais são, de fato, nada além de requisitos e critérios lógicos de toda cognição de objetos, e empregam, como base para essa cognição, as categorias de quantidade, a saber, unidade, pluralidade e totalidade. Mas

estes, que devem ser tomados como condições materiais, isto é, pertencentes à possibilidade das próprias coisas, eles empregavam apenas uma significação formal, como pertencendo aos requisitos lógicos de toda cognição, e, ainda assim, mais desprotegidamente, transformavam esses critérios de pensamento em propriedades de objetos, como coisas em si mesmas. Agora, em toda cognição de um objeto, há uma unidade de concepção, que pode ser chamada de unidade qualitativa, na medida em que, por esse termo, entendemos apenas a unidade em nossa conexão com a variedade; por exemplo, unidade do tema em uma peça, uma oração ou uma história. Em segundo lugar, há verdade em relação às deduções dele. Quanto mais verdadeiras deduções tivermos de uma dada concepção, mais critérios de sua realidade objetiva. Podemos chamar isso de pluralidade qualitativa de marcas características, que pertencem a uma concepção como fundamento comum, mas não são cogitadas como quantidade nela. Em terceiro lugar, há perfeição - que consiste nisso, que a pluralidade recai sobre a unidade da concepção e concorda completamente com essa concepção e com nenhuma outra. A isso podemos denominar completude qualitativa. Portanto, é evidente que esses critérios lógicos da possibilidade de cognição são apenas as três categorias de quantidade modificadas e transformadas para se adequar a uma maneira não autorizada de aplicá-las. Ou seja, as três categorias, nas quais a unidade na produção do quantum deve ser homogênea, são transformadas unicamente com o objetivo de conectar partes heterogêneas da cognição em um ato de consciência, por meio da qualidade de a cognição, que é o princípio dessa conexão. Assim, o critério da possibilidade de uma concepção (não de seu objeto) é a definição dela, em que a unidade da concepção, a verdade de tudo o que dela pode ser imediatamente deduzido e, finalmente, a totalidade do que foi assim deduzido, constituem os requisitos para a reprodução de toda a concepção. Assim, também, o critério ou teste de uma hipótese é a inteligibilidade do princípio de explicação recebido, ou sua unidade (sem a ajuda de qualquer hipótese subsidiária) - a verdade de nossas deduções a partir dela (consistência entre si e com a experiência) - e por fim, a integralidade do princípio da explicação dessas deduções, que se refere nem mais nem menos do que o admitido na hipótese, restaurando analiticamente e constituem os requisitos para a reprodução de toda a concepção. Assim, também, o critério ou teste de uma hipótese é a inteligibilidade do princípio

de explicação recebido, ou sua unidade (sem a ajuda de qualquer hipótese subsidiária) - a verdade de nossas deduções a partir dela (consistência entre si e com a experiência) - e por fim, a integralidade do princípio da explicação dessas deduções, que se refere nem mais nem menos do que o admitido na hipótese, restaurando analiticamente e constituem os requisitos para a reprodução de toda a concepção. Assim, também, o critério ou teste de uma hipótese é a inteligibilidade do princípio de explicação recebido, ou sua unidade (sem a ajuda de qualquer hipótese subsidiária) - a verdade de nossas deduções a partir dela (consistência entre si e com a experiência) - e por fim, a integralidade do princípio da explicação dessas deduções, que se refere nem mais nem menos do que o admitido na hipótese, restaurando analiticamente ea posteriori , o que foi cogitado sinteticamente e a priori . Pelas concepções, portanto, de unidade, verdade e perfeição, não fizemos nenhum acréscimo à tabela transcendental das categorias, que é completa sem elas. Pelo contrário, empregamos apenas as três categorias de quantidade, deixando de lado sua aplicação a objetos da experiência, como leis lógicas gerais da consistência da cognição consigo mesma.

CAPÍTULO II Da dedução das concepções puras do entendimento.

SEÇÃO I Dos Princípios de uma Dedução Transcendental em geral.

§§ 9

Os professores de jurisprudência, quando falam de direitos e reivindicações, distinguem em uma causa a questão do direito (quid juris) da questão do fato (quid facti) e, embora exijam prova de ambos, eles dão a prova do primeiro, que estabelece o direito ou reivindicação legal, o nome da dedução. Agora fazemos uso de um grande número de concepções empíricas, sem oposição de nenhuma; e nos consideramos, mesmo sem qualquer tentativa de dedução, justificados em atribuir a eles um sentido e uma significação supositiva, porque sempre temos a experiência disponível para demonstrar sua realidade objetiva. Existem também, no entanto, concepções usurpadas, como fortuna, destino, que circulam com indulgência quase universal e, no entanto, são ocasionalmente desafiadas pela pergunta "quid juris?" Em tais casos,

Entre as muitas concepções, que compõem a teia muito variada da cognição humana, algumas são destinadas a uso puro a priori, independentemente de toda experiência; e seu título a ser empregado sempre exige dedução, na medida em que, para justificar tal uso, as provas da experiência não são suficientes; mas é necessário saber como essas concepções podem ser aplicadas aos objetos sem serem derivadas da experiência. Por isso, designo um exame da maneira pela qual as concepções podem aplicar a priori aos objetos, a dedução transcendental das concepções, e eu a distingo da dedução empírica, que indica o modo pelo qual a concepção é obtida através da experiência e reflexão sobre ela; conseqüentemente, não se preocupa com o direito, mas apenas com o fato de obtermos concepções de tal e tal maneira. Já vimos que possuímos dois tipos de concepções perfeitamente diferentes, que, no entanto, concordam um com o outro, que ambos se aplicam a objetos completamente a priori. Essas são as concepções de espaço e tempo como formas de sensibilidade e as categorias como concepções puras da compreensão. Tentar uma dedução empírica de qualquer uma dessas classes seria inútil, porque a característica distintiva de sua natureza consiste nisso: elas se aplicam aos seus objetos, sem ter emprestado nada da experiência para a representação delas. Conseqüentemente, se uma dedução dessas concepções é necessária, ela deve sempre ser transcendental.

Enquanto isso, com relação a essas concepções, e com relação a toda nossa cognição, certamente podemos descobrir na experiência, se não o princípio de sua possibilidade, mas as causas ocasionais de sua produção. Verificou-se que as impressões dos sentidos dão a primeira ocasião para colocar em ação toda a faculdade da cognição e para a produção da experiência, que contém dois elementos muito diferentes, a saber, uma questão de cognição, dada pelos sentidos, e uma certa forma para o arranjo dessa questão, surgindo da fonte interna de pura intuição e pensamento; e estes, ocasionalmente dados por impressões sensuais, são colocados em exercício e produzem concepções. Tal investigação sobre os primeiros esforços de nossa faculdade de cognição a partir de percepções particulares para concepções gerais é, sem dúvida, de grande utilidade; e temos que agradecer ao célebre Locke

por ter aberto o caminho para esse inquérito. Mas uma dedução do puro é claro que conceitos a priori nunca podem ser feitos dessa maneira, visto que, em relação ao emprego futuro, que deve ser totalmente independente da experiência, eles devem ter uma certidão de nascimento muito diferente para mostrar a de um descendente da experiência. Esta tentativa de derivação fisiológica, que não pode ser chamada apropriadamente de dedução, porque se refere apenas a um *quaestio facti*, darei uma explicação da posse de uma cognição pura. Portanto, é manifesto que só pode haver uma dedução transcendental dessas concepções e de modo algum uma empírica; além disso, todas as tentativas de dedução empírica, em relação às concepções puras a priori, são vãs e só podem ser feitas por alguém que não entende a natureza completamente peculiar dessas cognições.

Mas, embora se admita que a única dedução possível da cognição pura a priori seja uma dedução transcendental, não é, por essa razão, manifesto perfeitamente que tal dedução é absolutamente necessária. Já rastreamos até suas fontes as concepções de espaço e tempo, por meio de uma dedução transcendental, e explicamos e determinamos sua validade objetiva a priori. A geometria, no entanto, avança de forma constante e segura na província de puro a prioricognições, sem precisar pedir da filosofia qualquer certificado quanto à origem pura e legítima de sua concepção fundamental do espaço. Mas o uso da concepção nesta ciência se estende apenas ao mundo externo dos sentidos, cuja forma pura da intuição é o espaço; e neste mundo, portanto, toda cognição geométrica, por se basear em intuição a priori, possui evidência imediata, e os objetos dessa cognição recebem a priori (no que diz respeito à sua forma) na intuição por e através da própria cognição. Com as concepções puras de entendimento, pelo contrário, começa a necessidade absoluta de buscar uma dedução transcendental, não apenas dessas próprias concepções, mas também do espaço, porque, na medida em que fazem afirmações sobre objetos, não por meio dos predicados da intuição e sensibilidade, mas do pensamento puro a priori, elas se aplicam a objetos sem nenhuma das condições de sensibilidade. Além disso, por não se basearem na experiência, eles não são apresentados com nenhum objeto a prioriiintuição sobre a qual, previamente à experiência, eles podem basear sua síntese. Daí resulta, não

apenas a dúvida quanto à validade objetiva e limites adequados de seu uso, mas que mesmo nossa concepção de espaço é tornada equívoca; na medida em que estamos muito prontos, com a ajuda das categorias, para levar o uso dessa concepção além das condições da intuição sensual - e, por esse motivo, já achamos necessária uma dedução transcendental dela. O leitor, então, deve estar bastante convencido da necessidade absoluta de uma dedução transcendental, antes de dar um único passo no campo da pura razão; porque, caso contrário, ele trabalha cegamente e, depois de ter pensado em todas as direções, volta ao estado de absoluta ignorância a partir da qual começou. Além disso, ele deveria reconhecer claramente de antemão as inevitáveis dificuldades de seu empreendimento, para que depois não se queixe da obscuridade em que o sujeito está profundamente envolvido ou se torne impaciente demais com os obstáculos em seu caminho; porque temos uma escolha de apenas duas coisas - ao mesmo tempo, para desistir de todas as pretensões ao conhecimento além dos limites da experiência possível ou para concluir essa investigação crítica.

Fomos capazes, com pouquíssimos problemas, de tornar compreensível como as concepções de espaço e tempo, embora sejam cognições a priori, devem necessariamente se aplicar a objetos externos e tornar possível uma cognição sintética delas, independentemente de toda a experiência. Na medida em que somente por meio de tal forma pura de sensibilidade um objeto pode aparecer para nós, ou seja, um objeto de intuição empírica, espaço e tempo são intuições puras, que contêm a priori a condição da possibilidade de objetos como fenômenos, e uma síntese a priori dessas intuições possui validade objetiva.

Por outro lado, as categorias do entendimento não representam as condições sob as quais os objetos nos são dados na intuição; conseqüentemente, os objetos podem aparecer para nós sem necessariamente se conectar a eles e, conseqüentemente, sem necessidade de vincular o entendimento a conter a priori condições desses objetos. Assim, nos envolvemos em uma dificuldade que não se apresentava na esfera da sensibilidade, ou seja, não podemos descobrir como as condições

subjetivas do pensamento podem ter validade objetiva, ou seja, podem se tornar condições da possibilidade de todos. cognição de objetos; pois os fenômenos podem certamente nos ser dados na intuição, sem qualquer ajuda das funções do entendimento. Tomemos, por exemplo, a concepção de causa, que indica um tipo peculiar de síntese, a saber, que com algo A, algo completamente diferente B está conectado de acordo com uma lei. Não é a priori manifestar por que os fenômenos devem conter qualquer coisa desse tipo (é claro que estamos impedidos de recorrer à prova para experimentar, pois a validade objetiva dessa concepção deve ser demonstrada a priori) e, portanto, permanece duvidoso a priori , se tal concepção não deve bastante nulo e sem nenhum objeto correspondente entre os fenômenos. Para que os objetos de intuição sensual devam corresponder às condições formais de sensibilidade existentes a priori na mente é bastante evidente, pelo fato de que sem eles eles não poderiam ser objetos para nós; mas que eles também devem corresponder às condições que a compreensão requer para a unidade sintética do pensamento é uma afirmação, cujas bases não são tão fáceis de serem descobertas. Pois os fenômenos podem ser constituídos de modo a não corresponder às condições da unidade do pensamento; e todas as coisas podem estar em tal confusão que, por exemplo, nada pode ser encontrado na esfera dos fenômenos para sugerir uma lei de síntese e, assim, corresponder à concepção de causa e efeito; de modo que essa concepção seria bastante nula, nula e sem significado. No entanto, os fenômenos continuariam apresentando objetos à nossa intuição; pois a mera intuição não precisa, de forma alguma, das funções do pensamento.

Se pensássemos nos libertar do trabalho dessas investigações dizendo: “A experiência está constantemente nos oferecendo exemplos da relação de causa e efeito nos fenômenos, e nos apresenta uma oportunidade abundante de abstrair a concepção de causa, e assim ao mesmo tempo. tempo de corroborar a validade objetiva dessa concepção ”; nesse caso, deveríamos ignorar o fato de que a concepção de causa não pode surgir dessa maneira; pelo contrário, deve ter a priori base na compreensão, ou ser rejeitado como uma mera quimera. Pois essa concepção exige que algo A seja de tal natureza que algo mais B siga dele necessariamente, e de acordo

com uma lei absolutamente universal. Certamente podemos coletar dos fenômenos uma lei, segundo a qual isso ou aquilo geralmente acontece, mas o elemento de necessidade não pode ser encontrado nela. Portanto, é evidente que a síntese de causa e efeito pertence a uma dignidade que é absolutamente necessária em qualquer síntese empírica; pois não é mera síntese mecânica, por meio de adição, mas dinâmica; isto é, o efeito não deve ser cogitado como meramente anexado à causa, mas como postulado por e através da causa e resultante dela. A universalidade estrita dessa lei nunca pode ser uma característica das leis empíricas, que obtêm através da indução apenas uma universalidade comparada, isto é, uma extensa gama de aplicações práticas. Mas as concepções puras do entendimento perderiam inteiramente todo o seu caráter peculiar, se as tratássemos meramente como produções da experiência.

Transição para a dedução transcendental das categorias.

§§ 10

Existem apenas duas maneiras possíveis pelas quais a representação sintética e seus objetos podem coincidir e se relacionar necessariamente um com o outro e, por assim dizer, se reunir. Ou o objeto sozinho torna a representação possível, ou a representação sozinha torna o objeto possível. No primeiro caso, a relação entre eles é apenas empírica e uma representação a priori é impossível. E é esse o caso dos fenômenos, no que diz respeito àqueles que se referem à mera sensação. Neste último caso - embora apenas a representação (por causa de sua causalidade, por meio da vontade, não falamos aqui) não produza o objeto quanto à sua existência, ela deve, no entanto, ser a priorideterminante em relação ao objeto, se é apenas por meio da representação que podemos reconhecer qualquer coisa como um objeto. Agora, existem apenas duas condições da possibilidade de cognição de objetos; primeiro, a intuição, por meio da qual o objeto, embora apenas como fenômeno, é dado; segundo, a concepção, por meio da qual o objeto que corresponde a essa intuição é pensado. Mas é evidente pelo que foi dito sobre a estética que a primeira condição, sob a qual objetos isolados podem ser intuídos, deve de fato existir, como base formal para eles, a priorina mente. Com esta condição formal de sensibilidade,

portanto, todos os fenômenos necessariamente correspondem, porque é somente através dele que eles podem ser fenômenos; isto é, pode ser empiricamente intuído e dado. Agora, a questão é se não existem, a priori na mente, também as concepções de entendimento, como condições sob as quais apenas algo, se não intuído, ainda é pensado como objeto. Se essa pergunta for respondida afirmativamente, segue-se que toda cognição empírica dos objetos é necessariamente conforme a tais concepções, uma vez que, se não forem pressupostas, é impossível que qualquer coisa possa ser um objeto de experiência. Agora toda a experiência contém, além da intuição dos sentidos através dos quais um objeto é dado, uma concepção também de um objeto que é dado na intuição. Consequentemente, concepções de objetos em geral devem estar como condições a priori no fundamento de toda cognição empírica; e, conseqüentemente, a validade objetiva das categorias, a priori concepções, repousará sobre isso, que a experiência (no que diz respeito à forma de pensamento) só é possível por seus meios. Pois, nesse caso, eles se aplicam necessariamente e a priori a objetos da experiência, porque somente através deles um objeto da experiência pode ser pensado.

Todo o objetivo da dedução transcendental de todas as concepções a priori é mostrar que essas concepções são condições a priori da possibilidade de toda experiência. Concepções que nos proporcionam o fundamento objetivo da possibilidade de experiência são, por essa mesma razão, necessárias. Mas a análise das experiências nas quais elas são encontradas não é dedução, mas apenas uma ilustração delas, porque da experiência elas nunca poderiam derivar o atributo da necessidade. Sem a aplicabilidade original e a relação com toda a experiência possível, na qual todos os objetos de cognição se apresentam, a relação das categorias com os objetos, de qualquer natureza, seria bastante incompreensível.

O célebre Locke, por falta de devida reflexão sobre esses pontos, e porque se deparou com concepções puras do entendimento na experiência, procurou deduzi-los da experiência e, ainda assim, seguiu de maneira tão inconseqüente que tentou, com sua ajuda, alcançá-la. cognições que estão

muito além dos limites de toda experiência. David Hume percebeu que, para tornar isso possível, era necessário que as concepções tivessem a prioriorigem. Porém, como ele não conseguia explicar como era possível que concepções que não estão conectadas entre si no entendimento devam ser pensadas como necessariamente conectadas no objeto - e nunca lhe ocorreu que o próprio entendimento poderia, talvez, por meio de essas concepções, seja o autor da experiência em que seus objetos lhe foram apresentados - ele foi forçado a afastar essas concepções da experiência, ou seja, de uma necessidade subjetiva decorrente da associação repetida de experiências erroneamente consideradas objetivas - em uma palavra, do hábito. Mas ele prosseguiu com perfeita conseqüência e declarou que era impossível, com tais concepções e os princípios deles decorrentes, ultrapassar os limites da experiência. A derivação empírica, no entanto, cognições a priori, a saber, as da matemática pura e da física geral.

O primeiro desses dois homens célebres abriu uma ampla porta para a extravagância - (se a razão uma vez duvidar do seu lado, ela não se deixará confinar em estabelecer limites, por vagas recomendações de moderação); o último se entregou inteiramente ao ceticismo - uma consequência natural, depois de ter descoberto, como ele pensava, que a faculdade de cognição não era confiável. Agora, pretendemos fazer um julgamento se não é possível conduzir com segurança a razão entre essas duas rochas, atribuir limites determinados e ainda deixar em aberto para ela toda a esfera de sua atividade legítima.

Apenas pretendo uma explicação de quais são as categorias. São concepções de um objeto em geral, por meio das quais sua intuição é contemplada como determinada em relação a uma das funções lógicas do julgamento. A seguir, isso ficará claro. A função do julgamento categórico é a da relação entre sujeito e predicado; por exemplo, na proposição: "Todos os corpos são divisíveis". Mas no que diz respeito ao uso meramente lógico do entendimento, ainda permanece indeterminado a qual dessas duas concepções pertence a função de sujeito e a qual a de predicado. Pois também poderíamos dizer: "Alguns divisíveis são um corpo". Mas a

categoria de substância, quando a concepção de um corpo é submetida a ele, determina isso; e sua intuição empírica na experiência deve ser contemplada sempre como sujeito e nunca como mero predicado. E assim com todas as outras categorias.

SEÇÃO II Dedução transcendental das puras concepções do entendimento.

§§ 11

Da possibilidade de uma conjunção das múltiplas representações dadas pelo sentido.

O conteúdo múltiplo em nossas representações pode ser dado em uma intuição que é meramente sensual - em outras palavras, não passa de suscetibilidade; e a forma dessa intuição pode existir a priori em nossa faculdade de representação, sem ser outra coisa senão o modo em que o sujeito é afetado. Mas a conjunção (conjunção) de uma variedade de intuição nunca pode nos ser dada pelos sentidos; portanto, não pode estar contido na forma pura da intuição sensual, pois é um ato espontâneo da faculdade de representação. E, como devemos, para distingui-lo da sensibilidade, confere esse entendimento da faculdade; portanto, toda conjunção, consciente ou inconsciente, seja da variedade na intuição, sensual ou não-sensorial ou de várias concepções - é um ato do entendimento. A esse ato, daremos a denominação geral de síntese, indicando assim, ao mesmo tempo, que não podemos representar nada que esteja conjugado no objeto sem que ele próprio tenha previamente combinado. De todas as noções mentais, a de conjunção é a única que não pode ser dada através de objetos, mas pode ser originada apenas pelo próprio sujeito, porque é um ato de sua atividade puramente espontânea. O leitor perceberá com bastante facilidade que a possibilidade de conjunção deve estar fundamentada na própria natureza desse ato, e que deve ser igualmente válida para toda conjunção, e que a análise, que parece ser contrária, deve, no entanto, sempre pressupor isto; pois onde o entendimento ainda não se uniu anteriormente, ele não pode dissecar ou analisar, porque somente como unido por ele deve que o que deve ser analisado tenha sido dado à nossa faculdade de representação.

Mas a concepção de conjunção inclui, além da concepção da variedade e da síntese dela, a da unidade dela também. Conjunção é a representação da unidade sintética do coletor.

Se as representações são em si mesmas idênticas e, conseqüentemente, se uma pode ser pensada analiticamente por meio da e através da outra, é uma questão que não precisamos considerar no momento. Nossa consciência de um, quando falamos em múltiplas, é sempre distinguível de nossa consciência de outro; e é apenas o respeito da síntese desta (possível) consciência que aqui tratamos.

Essa idéia de unidade, portanto, não pode surgir da de conjunção; muito antes, essa idéia, combinando-se com a representação do coletor, torna possível a concepção de conjunção. Essa unidade, que a priori precede todas as concepções de conjunção, não é a categoria de unidade (§§ 6); pois todas as categorias são baseadas em funções lógicas de julgamento, e nessas funções já temos conjunção e, conseqüentemente, unidade de determinadas concepções. Portanto, é evidente que a categoria de unidade pressupõe conjunção. Devemos, portanto, procurar ainda mais alto essa unidade (como qualitativa, §§ 8), na qual, a saber, que contém o fundamento da unidade de diversas concepções nos julgamentos, o fundamento, conseqüentemente, da possibilidade da existência do entendimento. , mesmo em relação ao seu uso lógico.

Da Unidade de Apercepção Originalmente Sintética.

§§ 12

O "eu acho" deve acompanhar todas as minhas representações, pois, caso contrário, algo seria representado em mim que não poderia ser pensado; em outras palavras, a representação seria impossível ou, pelo menos, em relação a mim, nada. Essa representação que pode ser dada anteriormente a todo pensamento é chamada intuição. Toda a diversidade ou conteúdo múltiplo da intuição tem, portanto, uma relação necessária com o 'eu

penso', no assunto em que essa diversidade é encontrada. Mas essa representação, "eu acho", é um ato de espontaneidade; isto é, não pode ser considerado como pertencendo à mera sensibilidade. Eu chamo de pura apercepção, a fim de distingui-la de empírica; ou apercepção primitiva, porque é a autoconsciência que, embora dê origem à representação ", eu acho, "Deve necessariamente ser capaz de acompanhar todas as nossas representações. É em todos os atos de consciência um e o mesmo, e não acompanhada por ele, nenhuma representação pode existir para mim. A unidade dessa percepção eu chamo de unidade transcendental da autoconsciência, a fim de indicar a possibilidade decognição a priori decorrente dela. Pois as múltiplas representações que são dadas em uma intuição não seriam todas elas minhas representações, se nem todas pertencessem a uma autoconsciência, isto é, como minhas representações (mesmo que eu não tenha consciência delas como tais), eles devem estar em conformidade com a condição sob a qual, sozinhos, eles podem existir juntos em uma autoconsciência comum, porque, caso contrário, eles não seriam todos sem exceção, a mim. A partir dessa conjunção primitiva, siga muitos resultados importantes.

Por exemplo, essa identidade universal da percepção da variedade dada na intuição contém uma síntese de representações e só é possível por meio da consciência dessa síntese. Pois a consciência empírica que acompanha diferentes representações é em si fragmentária e desunida, e sem relação com a identidade do sujeito. Essa relação, portanto, não existe porque acompanho todas as representações com consciência, mas porque uno uma representação a outra e tenho consciência da síntese delas. Consequentemente, somente porque eu posso conectar uma variedade de representações dadas em uma consciência, é possível que eu possa representar para mim a identidade da consciência nessas representações; em outras palavras,

Todas as concepções gerais - como tais - dependem, para sua existência, da unidade analítica da consciência. Por exemplo, quando penso no vermelho em geral, penso assim em mim uma propriedade que (como marca

característica) pode ser descoberta em algum lugar ou pode ser unida a outras representações; conseqüentemente, é apenas por meio de uma unidade sintética possível, antecipada, que posso pensar comigo mesmo o analítico. Uma representação que é cogitada como comum a diferentes representações, é considerada pertencente a tais que, além dessa representação comum, contém algo diferente; conseqüentemente, deve ser pensado anteriormente em unidade sintética com outras representações, embora apenas possíveis, antes que eu possa pensar nela a unidade analítica da consciência que a torna um conceito como comunista. E, portanto, a unidade sintética da percepção é o ponto mais alto com o qual devemos conectar todas as operações do entendimento, mesmo toda a lógica, e depois a nossa filosofia transcendental; de fato, essa faculdade é o próprio entendimento.

O pensamento, "Essas representações dadas na intuição pertencem a todas elas para mim", é exatamente o mesmo que: "Eu as uno em uma autoconsciência, ou pelo menos posso uni-las"; e embora esse pensamento não seja ele próprio a consciência da síntese das representações, pressupõe a possibilidade dele; isto é, apenas pelo motivo de compreender a variedade de minhas representações em uma consciência, eu as chamo de representações, pois, caso contrário, devo ter um eu de várias cores e variados, como são as representações das quais sou consciente. A unidade sintética da variedade de intuições, dada a priori, é, portanto, o fundamento da identidade da própria percepção, que antecede a priori todo pensamento determinado. Mas a conjunção de representações em uma concepção não pode ser encontrada nos próprios objetos, nem pode, por assim dizer, ser emprestada deles e absorvida pelo entendimento pela percepção, mas é, pelo contrário, uma operação do próprio entendimento, que nada mais é do que a faculdade de unir a priori e de colocar a variedade de representações dadas sob a unidade da apercepção. Este princípio é o mais alto em toda a cognição humana.

Esse princípio fundamental da necessária unidade de apercepção é de fato uma proposição idêntica e, portanto, analítica; mas, no entanto, explica a

necessidade de uma síntese da variedade dada em uma intuição, sem a qual a identidade da autoconsciência seria incogitável. Pois o ego, como uma representação simples, nos apresenta sem conteúdo múltiplo; somente na intuição, que é bem diferente do ego representativo, pode nos ser dada e, por meio da conjunção, é cogitada em uma autoconsciência. Um entendimento, no qual toda a variedade deveria ser dada por meio da própria consciência, seria intuitivo; nosso entendimento só pode pensar e deve buscar sua intuição para sentir. Estou, portanto, consciente do meu eu idêntico, em relação a toda a variedade de representações que me são dadas em uma intuição, porque eu chamo todos eles de minhas representações. Em outras palavras, estou consciente de uma necessidade de uma síntese a priori de minhas representações, que é chamada de unidade sintética original da apercepção, sob a qual classificam todas as representações que me são apresentadas, mas que apenas por meio de uma síntese.

O Princípio da Unidade Sintética da Apercepção é o princípio mais alto de todo exercício do Entendimento.

§§ 13

O princípio supremo da possibilidade de toda intuição em relação à sensibilidade era, de acordo com nossa estética transcendental, que todas as múltiplas intuições estivessem sujeitas às condições formais do espaço e do tempo. O princípio supremo da possibilidade disso em relação ao entendimento é que todo o múltiplo nele esteja sujeito a condições da unidade ou apercepção originalmente sintética.

Espaço e tempo, e todas as partes dele, são intuições; consequentemente, são, com uma variedade de conteúdos, representações únicas. (Veja a estética transcendental.) Consequentemente, não são concepções puras, por meio das quais a mesma consciência é encontrada em um grande número de representações; mas, pelo contrário, são muitas representações contidas em uma, cuja consciência é, por assim dizer, composta. A unidade da consciência é, no entanto, sintética e, portanto, primitiva. Deste caráter

peculiar da consciência, surgem muitas consequências importantes. (Ver §§ 21.)

Ao primeiro desses dois princípios estão sujeitas todas as várias representações da intuição, na medida em que são dadas a nós; para o segundo, na medida em que devem ser capazes de conjugar em uma consciência; pois sem isso nada pode ser pensado ou percebido, porque as representações dadas não teriam em comum o ato da percepção "eu penso" e, portanto, não poderiam ser conectadas em uma autoconsciência.

A compreensão é, para falar em geral, a faculdade das cognições. Eles consistem na relação determinada de determinada representação com um objeto. Mas um objetivo é aquele, na concepção em que a variedade de uma determinada intuição está unida. Agora toda união de representações requer unidade de consciência na síntese delas. Consequentemente, é somente a unidade da consciência que constitui a possibilidade de representações relacionadas a um objeto e, portanto, de sua validade objetiva, e de se tornarem cognições e, consequentemente, a possibilidade da existência do próprio entendimento.

A primeira cognição pura da compreensão, então, sobre a qual se baseia todo o seu outro exercício, e que é ao mesmo tempo perfeitamente independente de todas as condições da mera intuição sensual, é o princípio da unidade sintética original da percepção. Assim, a mera forma de intuição sensual externa, a saber, o espaço, não nos proporciona, por si só, nenhuma cognição; apenas contribui com a variedade a priori intuição para uma possível cognição. Mas, para conhecer alguma coisa no espaço (por exemplo, uma linha), devo desenhá-la e, assim, produzir sinteticamente uma conjunção determinada da variedade dada, para que a unidade desse ato seja ao mesmo tempo a unidade da consciência. (na concepção de uma linha), e somente por esse meio é um objeto (um espaço determinado) conhecido. A unidade sintética da consciência é, portanto, uma condição objetiva de toda cognição, que eu não apenas necessito para conhecer um objeto, mas à qual toda intuição deve necessariamente estar sujeita, a fim

de se tornar um objeto para mim; porque de qualquer outra maneira, e sem essa síntese, a variedade na intuição não poderia estar unida em uma consciência.

Essa proposição é, como já foi dito, analítica, embora constitua a unidade sintética, a condição de todo pensamento; pois afirma nada mais do que que todas as minhas representações em uma dada intuição devem estar sujeitas à condição que por si só me permite conectá-las, como minha representação ao eu idêntico, e assim uni-las sinteticamente em uma única apercepção, por meio do expressão geral, "eu acho".

Mas esse princípio não deve ser considerado como um princípio para todo entendimento possível, mas apenas para o entendimento por meio de cuja pura percepção no pensamento que sou, nenhum conteúdo múltiplo é dado. O entendimento ou mente que continha a variedade na intuição, no próprio ato e por meio de sua própria autoconsciência, em outras palavras, um entendimento por e na representação da qual os objetos da representação deveriam existir ao mesmo tempo, não requer um ato especial de síntese da variedade como condição da unidade de sua consciência, um ato do qual a compreensão humana, que pensa apenas e não pode intuir, tem necessidade absoluta. Mas esse princípio é o primeiro princípio de todas as operações de nosso entendimento, de modo que não podemos formar a menor concepção de qualquer outro entendimento possível,

O que é a Unidade Objetiva da Autoconsciência.

§§ 14

É por meio da unidade transcendental da percepção que toda a variedade, dada em uma intuição, se une a uma concepção do objeto. Por isso, é chamado objetivo, e deve ser distinguido da unidade subjetiva da consciência, que é uma determinação do sentido interno, por meio do qual a referida variedade de intuição é dada empiricamente para estar tão unida. Se eu posso ser empiricamente consciente da variedade como coexistente

ou sucessiva, depende de circunstâncias ou condições empíricas. Daí a unidade empírica da consciência por meio da associação de representações, ela própria se relaciona com um mundo fenomenal e é totalmente contingente. Pelo contrário, a forma pura da intuição no tempo, meramente como uma intuição, que contém uma dada variedade, está sujeita à unidade original da consciência, a priori na base de toda síntese empírica. A unidade transcendental da apercepção é objetivamente válida; o empírico que não consideramos neste ensaio, e que é meramente uma unidade deduzida do primeiro sob determinadas condições concretas, possui apenas validade subjetiva. Uma pessoa conecta a noção transmitida em uma palavra com uma coisa, outra com outra coisa; e a unidade da consciência naquilo que é empírico é, em relação ao que é dado pela experiência, não necessariamente e universalmente válida.

A Forma Lógica de todos os Julgamentos consiste na Unidade Objetiva de Apercepção das Concepções nele contidas.

§§ 15

Eu nunca poderia me satisfazer com a definição que os lógicos dão de um julgamento. É, segundo eles, a representação de uma relação entre duas concepções. Não vou me debruçar aqui sobre a falta desta definição, na medida em que ela serve apenas para julgamentos categóricos e não hipotéticos ou disjuntivos, estes últimos contendo uma relação não de concepções, mas de julgamentos em si - um erro que resultou em muitos resultados ruins.

A doutrina tediosa das quatro figuras silogísticas diz respeito apenas a silogismos categóricos; e, embora nada mais seja do que um artifício introduzindo clandestinamente conclusões imediatas (*consequētiaē imediatiatae*) entre as premissas de um puro silogismo, dar ao ismo uma aparência de mais modos de tirar uma conclusão do que a da primeira figura. o artifício não teria tido muito sucesso, se seus autores não tivessem conseguido levar os julgamentos categóricos a respeito exclusivo, como aqueles a que todos os outros devem ser encaminhados - uma doutrina, no

entanto, que, de acordo com o §§ 5, é totalmente falsa.

É mais importante para o nosso objetivo atual observar que essa definição não determina em que consiste a referida relação.

Mas se eu investigar mais de perto a relação de determinadas cognições em todo julgamento, e distingui-la, como pertencente ao entendimento, da relação que é produzida de acordo com as leis da imaginação reprodutiva (que tem apenas validade subjetiva), acho que esse julgamento nada mais é do que o modo de colocar cognições dadas sob a unidade objetiva da percepção. Isso fica claro pelo uso que fazemos do termo de relação nos julgamentos, a fim de distinguir a unidade objetiva de determinadas representações da unidade subjetiva. Pois esse termo indica a relação dessas representações com a percepção original, e também sua unidade necessária, mesmo que o julgamento seja empírico, portanto contingente, como no julgamento: "Todos os corpos são pesados". Eu não quero dizer com isso, que essas representações necessariamente pertencem uma à outra na intuição empírica, mas que, por meio da necessária unidade de apreciação, elas pertencem uma à outra na síntese das intuições, isto é, pertencem uma à outra de acordo com os princípios do objetivo determinação de todas as nossas representações, na medida em que a cognição possa surgir delas, todos esses princípios sendo deduzidos do princípio principal da unidade transcendental da percepção. Somente dessa maneira pode surgir dessa relação um julgamento, isto é, uma relação que tem validade objetiva, e é perfeitamente distinta da relação das mesmas representações que têm apenas validade subjetiva - uma relação, isto é, produzida de acordo com as leis de associação. De acordo com essas leis, eu só poderia dizer: "Quando seguro na mão ou carrego um corpo, sinto uma impressão de peso"; mas eu não sabia dizer: "O corpo é pesado"; pois isso equivale a dizer que ambas as representações estão conjuntas no objeto, isto é, sem distinção quanto à condição do sujeito, e não apenas permanecem juntas na minha percepção, por mais que o ato perceptivo possa ser repetido com frequência.

Todas as intuições sensuais estão sujeitas às categorias, como condições sob as quais somente o múltiplo conteúdo delas pode ser unido em uma consciência.

§§ 16

O conteúdo múltiplo dado em uma intuição sensual vem necessariamente sob a unidade sintética original da apercepção, porque somente assim é possível a unidade da intuição (§§ 13). Mas esse ato de entendimento, pelo qual o conteúdo múltiplo de determinadas representações (intuições ou concepções) é trazido sob uma única percepção, é a função lógica dos julgamentos (§§ 15). Toda a variedade, portanto, na medida em que é dada em uma intuição empírica, é determinada em relação a uma das funções lógicas do julgamento, por meio da qual é trazida à união em uma consciência. Agora, as categorias nada mais são do que essas funções de julgamento, na medida em que a variedade de uma determinada intuição é determinada em relação a elas (§§ 9). Consequentemente,

Observação.

§§ 17

A variedade em uma intuição, que chamo de minha, é representada por meio da síntese do entendimento, como pertencente à necessária unidade da autoconsciência, e isso ocorre por meio da categoria.

A prova disso repousa na unidade representada da intuição, por meio da qual um objeto é dado, e que sempre inclui em si uma síntese do coletor a ser intuído, e também a relação deste com a unidade da apercepção.

A categoria indica, portanto, que a consciência empírica de uma determinada variedade em uma intuição está sujeita a uma pura autoconsciência a priori, da mesma maneira que uma intuição empírica está sujeita a uma intuição pura e sensual, que também é a priori. Na proposição acima, então, reside o começo de uma dedução das concepções puras do entendimento. Agora, como as categorias têm sua origem apenas no

entendimento, independentemente da sensibilidade, devo deduzir, em minha dedução, abstração do modo pelo qual é dada a variedade de uma intuição empírica, a fim de fixar minha atenção exclusivamente na unidade que é trazidos pelo entendimento para a intuição por meio da categoria. No que se segue (§§ 22), será mostrado, a partir do modo em que a intuição empírica é dada na faculdade da sensibilidade, que a unidade que lhe pertence não é outra senão aquela que a categoria (de acordo com o §§ 16) impõe ao coletor uma determinada intuição e, portanto, é a priorivalidade em relação a todos os objetos dos sentidos estabelecidos, o objetivo de nossa dedução será plenamente alcançado.

Mas há uma coisa na demonstração acima, da qual eu não poderia fazer abstração, a saber, que o múltiplo a ser intuído deve ser dado anteriormente à síntese do entendimento e independentemente dele. Como isso acontece permanece aqui indeterminado. Pois, se eu cogitar um entendimento que por si só é intuitivo (como, por exemplo, um entendimento divino que não deve representar objetos dados, mas por cuja representação os próprios objetos deveriam ser dados ou produzidos), as categorias não teriam significado em relação a tais objetos. uma faculdade de cognição. São apenas regras para um entendimento, cujo poder todo consiste em pensamento, isto é, no ato de submeter a síntese da variedade que lhe é apresentada na intuição, de um quarto muito diferente, à unidade da percepção; uma faculdade, portanto, per se, mas apenas conecta e organiza o material da cognição, a intuição, a saber, que deve ser apresentada a ela por meio do objeto. Mas mostrar razões para esse caráter peculiar de nossos entendimentos, que ele produz unidade de percepção a priori apenas por meio de categorias, e um certo tipo e número delas, é tão impossível quanto explicar por que somos dotados de exatamente tantas funções de julgamento e nada mais, ou por que tempo e espaço são as únicas formas de nossa intuição.

Na Cognição, sua aplicação a objetos de experiência é o único uso legítimo da categoria.

Pensar e conhecer um objeto não é de modo algum a mesma coisa. Na cognição, existem dois elementos: primeiro, a concepção, pela qual um objeto é cogitado (a categoria); e, em segundo lugar, a intuição pela qual o objeto é dado. Por supor que, para a concepção, uma intuição correspondente não pudesse ser dada, ainda seria um pensamento em relação à sua forma, mas sem nenhum objeto, e nenhuma cognição de qualquer coisa seria possível por meio dela, na medida em que, tanto quanto eu sabia, existia e não poderia existir nada ao qual meu pensamento pudesse ser aplicado. Agora toda intuição possível para nós é sensual; conseqüentemente, nosso pensamento de um objeto por meio de uma pura concepção do entendimento só pode se tornar cognição para nós, na medida em que essa concepção é aplicada aos objetos dos sentidos. Intuição sensual é pura intuição (espaço e tempo) ou intuição empírica - daquilo que é imediatamente representado no espaço e no tempo por meio da sensação como real. Através da determinação da pura intuição, obtemos cognições a priori dos objetos, como na matemática, mas apenas no que diz respeito à sua forma como fenômeno; se pode existir algo que deva ser intuído dessa forma não está assim estabelecido. Todas as concepções matemáticas, portanto, não são por si só cognição, exceto na medida em que pressupomos que existam coisas que só podem ser representadas de acordo com a forma de nossa pura intuição sensual. Mas as coisas no espaço e no tempo são dadas apenas na medida em que são percepções (representações acompanhadas de sensação), portanto, apenas por representação empírica. Conseqüentemente, as concepções puras do entendimento, mesmo quando aplicadas a intuições a priori (como na matemática), produzem cognição apenas na medida em que essas (e, portanto, as concepções do entendimento por meio delas) podem ser aplicadas a intuições empíricas. Conseqüentemente, as categorias, mesmo por pura intuição, não nos permitem conhecer as coisas; eles só podem fazê-lo na medida em que possam ser aplicados à intuição empírica. Ou seja, as categorias servem apenas para tornar possível a cognição empírica. Mas é isso que chamamos de experiência. Conseqüentemente, na cognição, sua aplicação a objetos de experiência é o único uso legítimo das categorias.

A proposição anterior é da maior importância, pois determina os limites do exercício das concepções puras da compreensão em relação aos objetos, assim como a estética transcendental determinou os limites do exercício da forma pura de nossa intuição sensível. O espaço e o tempo, como condições da possibilidade de apresentação de objetos para nós, não são válidos além de objetos de sentido, conseqüentemente, apenas de experiência. Além desses limites, eles não representam nada para nós, pois pertencem apenas ao sentido e não têm realidade à parte. As concepções puras do entendimento estão livres dessa limitação e se estendem aos objetos da intuição em geral, sejam a intuição parecida ou não com a nossa, desde que sejam sensíveis e não intelectuais. Mas essa extensão de concepções além do alcance de nossa intuição não tem vantagem; pois são então meras concepções vazias de objetos, quanto à possibilidade ou impossibilidade da existência da qual elas nos fornecem nenhum meio de descoberta. São meras formas de pensamento, sem realidade objetiva, porque não temos intuição à qual possa ser aplicada a unidade sintética da percepção, que somente as categorias contêm, com a finalidade de determinar um objeto. Somente nossa intuição sensível e empírica pode lhes dar significado e significado. porque não temos intuição à qual a unidade sintética da percepção, que somente as categorias contêm, possa ser aplicada, com a finalidade de determinar um objeto. Somente nossa intuição sensível e empírica pode lhes dar significado e significado. porque não temos intuição à qual a unidade sintética da percepção, que somente as categorias contêm, possa ser aplicada, com a finalidade de determinar um objeto. Somente nossa intuição sensível e empírica pode lhes dar significado e significado.

Se, então, supormos que um objeto de intuição não-sensível seja dado, nesse caso, podemos representá-lo por todos os predicados que estão implícitos no pressuposto de que nada que pertence à intuição sensível lhe pertence; por exemplo, que não é estendido ou no espaço; que sua duração não é tempo; que nela não há mudança (o efeito das determinações no tempo) e assim por diante. Mas não é um conhecimento adequado se eu apenas indicar qual é a intuição do objeto, sem poder dizer o que está nele, pois não mostrei a possibilidade de um objeto ao qual minha pura concepção de entendimento pudesse ser aplicada , porque não pude

fornecer nenhuma intuição correspondente a ela, mas só posso dizer que nossa intuição não é válida para ela. Mas o ponto mais importante é esse, que para algo desse tipo, nenhuma categoria pode ser aplicada. Tomemos, por exemplo, a concepção de substância, isto é, algo que pode existir como sujeito, mas nunca como mero predicado; em relação a essa concepção, sou bastante ignorante se realmente pode haver algo que corresponda a essa determinação do pensamento, se a intuição empírica não me proporcionou a ocasião para sua aplicação. Mas disso mais na sequência.

Da aplicação das categorias aos objetos dos sentidos em geral.

§§ 20

As concepções puras do entendimento aplicam-se a objetos de intuição em geral, apenas através do entendimento, sejam eles próprios ou outros, desde que sejam sensuais, mas são, por essa razão, meras formas de pensamento, por meios dos quais, por si só, nenhum objeto determinado pode ser conhecido. A síntese ou conjunção do múltiplo nessas concepções se relaciona, dissemos, apenas à unidade da apercepção, e é por esse motivo o fundamento da possibilidade de uma cognição a priori, na medida em que essa cognição depende da compreensão. Esta síntese é, portanto, não apenas transcendental, mas também puramente intelectual. Mas porque uma certa forma de intuição sensual existe na mente a priorique se baseia na receptividade da faculdade representativa (sensibilidade), o entendimento, como espontaneidade, é capaz de determinar o sentido interno por meio da diversidade de representações dadas, conforme a unidade sintética da percepção e, assim, cogitar a síntese. unidade da apercepção da variedade de intuição sensual a priori, como condição à qual necessariamente deve ser submetido todos os objetos da intuição humana. E dessa maneira as categorias como meras formas de pensamento recebem a realidade objetiva, isto é, a aplicação a objetos que nos são dados na intuição, mas apenas como fenômenos, pois é apenas um fenômeno que somos capazes de intuição a priori.

Essa síntese da variedade de intuição sensual, que é possível e necessária a

priori , pode ser chamada figurativa (síntese especiosa), em contraste com a que é cogitada na mera categoria em relação à variedade de uma intuição em geral, e é chamada conexão ou conjunção do entendimento (síntese intelectual). Ambos são transcendentais, não apenas porque eles mesmos precedem toda a experiência a priori , mas também porque formam a base para a possibilidade de outra cognição a priori .

Mas a síntese figurativa, quando se relaciona apenas à unidade originalmente sintética da percepção, ou seja, à unidade transcendental cogitada nas categorias, deve, para ser distinguida da conjunção puramente intelectual, ter o título de síntese transcendental da imaginação. A imaginação é a faculdade de representar um objeto, mesmo sem sua presença na intuição. Agora, como toda a nossa intuição é sensual, a imaginação, em razão da condição subjetiva sob a qual, por si só, pode dar uma intuição correspondente às concepções do entendimento, pertence à sensibilidade. Mas, na medida em que a síntese da imaginação é um ato de espontaneidade, que é determinante, e não, como o sentido, meramente determinável e que, conseqüentemente, é capaz de determinar a priori o sentido., de acordo com sua forma, conforme a unidade da percepção, até agora a imaginação é uma faculdade de determinar a sensibilidade a priori, e sua síntese de intuições de acordo com as categorias deve ser a síntese transcendental da imaginação. É uma operação do entendimento sobre sensibilidade, e a primeira aplicação do entendimento a objetos de possível intuição e, ao mesmo tempo, a base para o exercício de outras funções dessa faculdade. Como figurativo, distingue-se da síntese meramente intelectual, produzida apenas pelo entendimento, sem o auxílio da imaginação. Agora, na medida em que a imaginação é espontaneidade, às vezes chamo-a também de imaginação produtiva e a distingo da reprodutiva, cuja síntese está inteiramente sujeita a leis empíricas, as da associação, a saber, e que, portanto, não contribuem em nada à explicação da possibilidade de a priori cognição e, por esse motivo, não pertence à filosofia transcendental, mas à psicologia.

Chegamos agora ao lugar apropriado para explicar o paradoxo que deve ter

atingido todos em nossa exposição do sentido interno (§§ 6), a saber: como esse sentido nos representa a nossa própria consciência, apenas quando parecemos a nós mesmos, não como somos em nós mesmos, porque, a saber, intuímos a nós mesmos apenas quando somos afetados interiormente. Agora, isso parece ser contraditório, na medida em que mantemos uma relação passiva conosco; e, portanto, nos sistemas da psicologia, o sentido interno é comumente considerado um com a faculdade de apercepção, enquanto nós, pelo contrário, os distinguimos cuidadosamente.

Aquilo que determina o sentido interno é o entendimento, e seu poder original de conjugar a variedade de intuição, isto é, de trazê-lo sob uma percepção (sobre a qual repousa a possibilidade do próprio entendimento). Agora, como o entendimento humano não é em si uma faculdade da intuição e é incapaz de exercer tal poder, a fim de conjugar, por assim dizer, a variedade de sua própria intuição, a síntese da compreensão é considerada per se, nada além da unidade de ação, da qual, como tal, é autoconsciente, mesmo à parte da sensibilidade, pela qual, além disso, é capaz de determinar nosso senso interno em relação à variedade que lhe pode ser apresentada de acordo com a forma da intuição sensual. Assim, sob o nome de uma síntese transcendental da imaginação, o entendimento exerce uma atividade sobre o sujeito passivo, de quem é a faculdade; e, portanto, estamos certos ao dizer que o sentido interno é afetado por isso. A percepção e sua unidade sintética não são de forma alguma a mesma coisa com o sentido interno. O primeiro, como fonte de toda a nossa conjunção sintética, aplica-se, sob o nome das categorias, à variedade da intuição em geral, antes de toda intuição sensual dos objetos. O sentido interno, pelo contrário, contém apenas a forma de intuição,

Isso sempre podemos perceber em nós mesmos. Não podemos cogitar uma linha geométrica sem desenhá-la no pensamento, nem um círculo sem descrevê-la, nem representar as três dimensões do espaço sem desenhar três linhas do mesmo ponto perpendicular uma à outra. Não podemos sequer cogitar o tempo, a menos que, ao traçar uma linha reta (que sirva de

representação figurativa externa do tempo), fixemos nossa atenção no ato de síntese da variedade, em que determinamos sucessivamente o sentido interno, e assim, atenda também à sucessão dessa determinação. O movimento como um ato do sujeito (não como uma determinação de um objeto), conseqüentemente a síntese da variedade no espaço, se fizermos abstração do espaço e atendermos apenas ao ato pelo qual determinamos o sentido interno de acordo com sua forma, é aquilo que produz a concepção de sucessão. O entendimento, portanto, não encontra, de maneira alguma, no sentido interno, qualquer síntese dessa variedade, mas a produz, na medida em que afeta esse sentido. Ao mesmo tempo, como "eu que penso" é distinto do "eu" que se intui (outros modos de intuição são convincentes o mínimo possível), e ainda assim um e o mesmo com este último como o mesmo sujeito; como, portanto, sou capaz de dizer: "Eu, como sujeito da inteligência e do pensamento, me reconheço como um objeto objeto, na medida em que, além disso, me é dado na intuição - apenas, como outros fenômenos, não como eu. estou em mim mesmo e como considerado pelo entendimento, mas meramente como eu apareça "- é uma pergunta que não tem mais nem menos dificuldade do que a pergunta - " Como posso ser um objeto para mim mesmo? " ou isso - "Como eu posso ser um objeto de minha própria intuição e percepções internas?" Mas esse deve ser o fato, se admitirmos que o espaço é apenas uma forma pura dos fenômenos do sentido externo, pode ser claramente provado pela consideração de que não podemos representar o tempo, que não é um objeto de intuição externa, em nenhuma outra forma. mais do que sob a imagem de uma linha que desenhemos no pensamento, um modo de representação sem o qual não poderíamos conhecer a unidade de sua dimensão e também que somos obrigados a tomar nossa determinação de períodos de tempo ou de pontos de vista. tempo, para todas as nossas percepções internas, a partir das mudanças que percebemos nas coisas exteriores. Segue-se que devemos organizar as determinações do sentido interno, como fenômenos no tempo, exatamente da mesma maneira que organizamos as dos sentidos externos no espaço. E, conseqüentemente, se admitimos, respeitando este último, que por meio deles conhecemos objetos apenas na medida em que somos afetados externamente, devemos também confessar, no que diz respeito ao sentido interno, que, por meio dele, nos intuimos apenas como somos internamente afetados por nós mesmos; em outras palavras, no que diz

respeito à intuição interna, nós conhecemos nosso próprio sujeito apenas como fenômeno, e não como ele é em si. [2] também devemos confessar, no que diz respeito ao sentido interno, que, por meio dele, nos intuímos apenas quando somos afetados internamente por nós mesmos; em outras palavras, no que diz respeito à intuição interna, nós conhecemos nosso próprio sujeito apenas como fenômeno, e não como ele é em si. [2] também devemos confessar, no que diz respeito ao sentido interno, que, por meio dele, nos intuímos apenas quando somos afetados internamente por nós mesmos; em outras palavras, no que diz respeito à intuição interna, nós conhecemos nosso próprio sujeito apenas como fenômeno, e não como ele é em si. [2]

O movimento de um objeto no espaço não pertence a uma ciência pura, conseqüentemente, não à geometria; porque algo que é móvel não pode ser conhecido a priori , mas apenas por experiência. Mas o movimento, considerado como a descrição de um espaço, é um ato puro da síntese sucessiva do coletor na intuição externa por meio da imaginação produtiva e pertence não apenas à geometria, mas também à filosofia transcendental.

[2] Não vejo por que tanta dificuldade deve ser encontrada em admitir que nosso senso interno é afetado por nós mesmos. Todo ato de atenção exemplifica isso. Nesse ato, o entendimento determina o sentido interno pela conjunção sintética que ele cogita, conforme a intuição interna que corresponde à variedade na síntese do entendimento. Quanto normalmente a mente é afetada, cada um será capaz de perceber em si mesmo.

§§ 21

Por outro lado, na síntese transcendental do múltiplo conteúdo das representações, conseqüentemente na unidade sintética da percepção, estou consciente de mim mesmo, não como me pareço, nem como sou, mas apenas que “eu sou . ” Essa representação é um pensamento, não uma intuição. Agora, como para nos conhecermos, além do ato de pensar, que sujeita a variedade de todas as intuições possíveis à unidade da percepção, é

necessário um modo determinado de intuição, pelo qual essa variedade é dada; embora minha própria existência certamente não seja um mero fenômeno (muito menos uma mera ilusão), a determinação de minha existência só pode ocorrer de acordo com a forma do sentido interno, de acordo com o modo particular em que a variedade com a qual uno é dada no interior intuição, e, portanto, não tenho conhecimento de mim mesmo como sou, mas apenas como me pareço. A consciência do eu está, portanto, muito longe de um conhecimento do eu, no qual não uso as categorias pelas quais cogito um objeto, por meio da conjunção do coletor em uma única percepção. Da mesma maneira que eu exijo, em prol da cognição de um objeto distinto de mim, não apenas o pensamento de um objeto em geral (na categoria), mas também uma intuição pela qual determinar essa concepção geral, na Da mesma forma, eu exijo, para o conhecimento de mim mesmo, não apenas a consciência de mim mesmo ou o pensamento que eu penso, mas também uma intuição da variedade em mim, pela qual determinar esse pensamento. É verdade que eu existo como uma inteligência consciente apenas de sua faculdade de conjunção ou síntese, mas sujeita em relação à variedade com a qual essa inteligência deve se unir a uma conjunção limitativa chamada de sentido interno. Minha inteligência (isto é, I) pode tornar essa conjunção ou síntese perceptível apenas de acordo com as relações do tempo, que estão muito além da esfera apropriada das concepções do entendimento e, conseqüentemente, se reconhecem em relação a uma intuição (que não pode ser possivelmente intelectual, nem dado pelo entendimento), apenas como parece a si mesmo, e não como se conheceria, se sua intuição fosse intelectual.

O "eu acho" expressa o ato de determinar minha própria existência. Minha existência, portanto, já é dada pelo ato da consciência; mas o modo em que devo determinar minha existência, ou seja, o modo em que devo colocar o coletor pertencente à minha existência, não é dado desse modo. Para esse fim, é necessária a intuição do eu, e essa intuição possui uma forma dada a priori, ou seja, o tempo, que é sensual e pertence à nossa receptividade do determinável. Agora, como não possuo outra intuição do eu que dê a determinação em mim (da espontaneidade da qual estou consciente), antes do ato de determinação, da mesma maneira que o tempo dá o

determinável, fica claro que eu sou incapaz de determinar minha própria existência como a de um ser espontâneo, mas só sou capaz de representar para mim a espontaneidade do meu pensamento, isto é, da minha determinação, e minha existência permanece sempre determinável de maneira puramente sensual, ou seja, para dizer, como a existência de um fenômeno. Mas é por causa dessa espontaneidade que me chamo de inteligência.

Dedução transcendental do emprego universalmente possível na experiência das Concepções Puras do Entendimento.

§§ 22

Na dedução metafísica, a origem a priori das categorias foi comprovada por sua total concordância com a lógica geral do pensamento; na dedução transcendental foi exibida a possibilidade das categorias como cognições a priori de objetos de uma intuição em geral (§§ 16 e 17). Atualmente, estamos prestes a explicar a possibilidade de cognição, a priori, por meio das categorias, todos os objetos que possam ser apresentados aos nossos sentidos, não, de fato, de acordo com a forma de sua intuição, mas de acordo com as leis de sua conjunção ou síntese e, assim, de prescrever leis à natureza e até mesmo tornar a natureza possível. Pois, se as categorias fossem inadequadas para essa tarefa, não seria evidente para nós por que tudo o que é apresentado aos nossos sentidos deve estar sujeito às leis que têm uma origem a priori no próprio entendimento.

Pressuponho que, pelo termo síntese da apreensão, entendo a combinação do coletor em uma intuição empírica, pela qual a percepção, isto é, a consciência empírica da intuição (como fenômeno), é possível.

Temos formas a priori da intuição sensual externa e interna nas representações do espaço e do tempo, e a essas deve sempre ser sintética a síntese da apreensão do coletor em um fenômeno, porque a síntese em si só pode ocorrer de acordo com essas formas. . Mas o espaço e o tempo não são apenas formas de intuição sensual, mas intuições (que contêm uma

variedade), e, portanto, contém a priori a determinação da unidade dessa variedade. (Veja a Estética Transcendente.) Portanto, é a unidade da síntese da variedade sem ou dentro de nós, conseqüentemente, também uma conjunção à qual tudo o que deve ser representado como determinado no espaço ou no tempo deve corresponder, dado a priori juntamente com (não dentro) essas intuições, como condição da síntese de toda a apreensão delas. Mas essa unidade sintética não pode ser outra que a da conjunção da variedade de uma dada intuição em geral, em um ato primitivo de consciência, de acordo com as categorias, mas aplicado à nossa intuição sensual. Conseqüentemente, toda síntese, pela qual somente a percepção é possível, está sujeita às categorias. E, como a experiência é cognição por meio de percepções conjuntas, as categorias são condições da possibilidade de experiência e, portanto, são válidas a priori para todos os objetos da experiência.

O espaço representado como um objeto (como a geometria realmente exige que seja) contém mais do que a mera forma da intuição; ou seja, uma combinação do coletor dada de acordo com a forma de sensibilidade em uma representação que pode ser intuída; de modo que a forma da intuição nos dá apenas o múltiplo, mas a intuição formal dá unidade de representação. Na estética, eu considerava essa unidade pertencente inteiramente à sensibilidade, com o objetivo de indicar que antecede todas as concepções, embora pressuponha uma síntese que não pertença ao sentido, através da qual, isoladamente, porém, todas as nossas concepções de espaço e tempo e possível. Pois, como somente por meio dessa unidade (o entendimento que determina a sensibilidade) o espaço e o tempo são dados como intuições, segue-se que a unidade dessa intuição a priori pertence ao espaço e ao tempo, e não à concepção do entendimento (§§ 20).

Quando, por exemplo, faço a intuição empírica de uma casa pela apreensão da variedade nela contida em uma percepção, a necessária unidade do espaço e da minha intuição sensual externa está no fundamento desse ato, e eu, como ele por isso, desenha a forma da casa de acordo com essa

unidade sintética da variedade no espaço. Mas essa unidade muito sintética permanece, mesmo quando eu abstraio a forma do espaço, e tem sua sede no entendimento, e é de fato a categoria da síntese do homogêneo em uma intuição; isto é, a categoria de quantidade, à qual a síntese de apreensão acima mencionada, isto é, a percepção, deve ser completamente conforme.

Desse modo, fica provado que a síntese da apreensão, que é empírica, deve necessariamente ser conforme à síntese da apercepção, que é intelectual e continha a priori na categoria. É uma e a mesma espontaneidade que, em um momento, sob o nome de imaginação, em outro, sob o de entendimento, produz conjunção na variedade de intuição.

Para dar outro exemplo, quando percebo o congelamento da água, apreendo dois estados (fluidez e solidez), que, como tais, se mantêm mutuamente em uma relação de tempo. Mas no tempo em que coloco como intuição interna, na base deste fenômeno, represento para mim a unidade sintética da variedade, sem a qual a relação acima mencionada não poderia ser dada em uma intuição determinada (em relação à sucessão). de tempo). Agora essa unidade sintética, como a prioriA condição sob a qual uno a variedade de uma intuição é: se eu abstrair a forma permanente de minha intuição interna (ou seja, do tempo), a categoria de causa, por meio da qual, quando aplicada à minha sensibilidade , Determino tudo o que ocorre de acordo com as relações de tempo. Conseqüentemente, a apreensão em tal evento e o próprio evento, no que diz respeito à possibilidade de sua percepção, estão sob a concepção da relação de causa e efeito: e assim em todos os outros casos.

Categorias são concepções que prescrevem leis a priori aos fenômenos, conseqüentemente à natureza como o complexo de todos os fenômenos (natura materialiter spectata). E agora surge a questão - na medida em que essas categorias não são derivadas da natureza e não se regulam de acordo com ela como modelo (pois nesse caso seriam empíricas) - como é concebível que a natureza deva se regular de acordo com elas em outras palavras, como as categorias podem determinar a priori a síntese da

variedade da natureza e, no entanto, não derivar sua origem dela. A seguir está a solução desse enigma.

Não é nem um pouco mais difícil conceber como as leis dos fenômenos da natureza devem se harmonizar com o entendimento e com sua forma a priori - isto é, sua faculdade de conjugar o múltiplo - do que entender como os próprios fenômenos devem corresponder com a prioriforma de nossa intuição sensível. Pois as leis não existem nos fenômenos da mesma forma que os fenômenos existem como coisas em si mesmas. As leis não existem, exceto em relação ao sujeito em que os fenômenos existem, na medida em que possuem entendimento, assim como os fenômenos não existem, exceto em relação ao mesmo sujeito existente, na medida em que têm sentidos. Para as coisas como coisas em si mesmas, a conformidade com a lei deve necessariamente pertencer independentemente de um entendimento para conhecê-las. Mas os fenômenos são apenas representações de coisas que são totalmente desconhecidas em relação ao que são em si mesmas. Mas, como meras representações, elas não estão sujeitas a nenhuma lei de conjunção, exceto aquela que a faculdade conjunta prescreve. Agora, o que une a variedade de intuição sensível é a imaginação, um ato mental para o qual o entendimento contribui com a unidade da síntese intelectual e a sensibilidade, a multiplicidade da apreensão. Ora, como toda percepção possível depende da síntese da apreensão, e essa síntese empírica do transcendental, conseqüentemente das categorias, é evidente que todas as percepções possíveis e, portanto, tudo o que pode atingir a consciência empírica, ou seja, todos os fenômenos da natureza, deve, no que diz respeito à sua conjunção, estar sujeita às categorias. E a natureza (considerada meramente como natureza em geral) depende deles. como fundamento original de sua necessária conformidade com a lei (consequentemente, nas categorias, é evidente que todas as percepções possíveis e, portanto, tudo o que pode atingir a consciência empírica, isto é, todos os fenômenos da natureza, devem, quanto à sua conjunção, estar sujeitas às categorias. E a natureza (considerada meramente como natureza em geral) depende deles. como fundamento original de sua necessária conformidade com a lei (consequentemente, nas categorias, é evidente que todas as percepções possíveis e, portanto, tudo o que pode atingir a

consciência empírica, isto é, todos os fenômenos da natureza, devem, quanto à sua conjunção, estar sujeitas às categorias. E a natureza (considerada meramente como natureza em geral) depende deles. como fundamento original de sua necessária conformidade com a lei (como natura formaliter spectata). Mas a faculdade pura (do entendimento) de prescrever leis a priori aos fenômenos por meio de meras categorias não é competente para proclamar outras ou mais leis além daquelas sobre as quais a natureza em geral, como uma conformidade com a lei dos fenômenos do espaço e da natureza. tempo depende. Leis particulares, na medida em que se referem a fenômenos empiricamente determinados, não podem ser inteiramente deduzidas das leis puras, embora todas estejam sob eles. A experiência deve ser superadicionada para conhecer essas leis específicas; mas no que diz respeito à experiência em geral e a tudo o que pode ser entendido como um objeto, essas leis a priori são nossa única regra e guia.

Resultado desta dedução das concepções do entendimento.

§§ 23

Não podemos pensar em nenhum objeto, exceto por meio das categorias; não podemos conhecer nenhum pensamento, exceto por meio de intuições correspondentes a essas concepções. Agora todas as nossas intuições são sensuais e nossa cognição, na medida em que o objeto é dado, é empírica. Mas cognição empírica é experiência; consequentemente, nenhuma cognição a priori é possível para nós, exceto objetos de possível experiência.

Para que meus leitores não se deparem com essa afirmação, e com as conclusões que podem ser muito precipitadas, devo lembrá-las de que as categorias no ato do pensamento não são de forma alguma limitadas pelas condições de nossa intuição sensual, mas têm uma ilimitada esfera de ação. É apenas a cognição do objeto de pensamento, a determinação do objeto, que requer intuição. Na ausência de intuição, nosso pensamento sobre um objeto ainda pode ter consequências verdadeiras e úteis no que diz respeito ao exercício da razão pelo sujeito. Mas como esse exercício da razão nem

sempre é direcionado à determinação do objeto, ou seja, à sua cognição, mas também à determinação do sujeito e de sua vontade, não pretendo tratá-lo neste local.

Mas essa cognição, que é limitada aos objetos da experiência, não é, por essa razão, inteiramente derivada da experiência, mas - e isso é afirmado pelas intuições puras e pelas concepções puras do entendimento - existem, inquestionavelmente, elementos de cognição, que existem na mente a priori. Agora, existem apenas duas maneiras pelas quais uma harmonia necessária da experiência com as concepções de seus objetos pode ser cogitada. Ou a experiência torna essas concepções possíveis, ou as concepções tornam a experiência possível. A primeira dessas declarações não será ousada em relação às categorias (nem no que diz respeito à pura intuição sensível), pois elas são a priori concepções e, portanto, independente da experiência. A afirmação de uma origem empírica lhes atribuiria uma espécie de generatio aequivoca. Consequentemente, nada resta senão adotar a segunda alternativa (que nos apresenta um sistema, por assim dizer, da epigênese da razão pura), a saber, que, por parte do entendimento, as categorias contêm os fundamentos da possibilidade de toda experiência. Porém, com relação às perguntas sobre como elas possibilitam a experiência e quais são os princípios da possibilidade com que nos apresentam em sua aplicação aos fenômenos, a seção a seguir sobre o exercício transcendental da faculdade de julgamento informará o leitor.

É bem possível que alguém possa propor uma espécie de sistema de pré-formação de pura razão - um meio termo entre os dois - a saber, que as categorias não sejam inatas e primeiro a priori princípios de cognição, nem derivados da experiência, mas são meramente aptidões subjetivas para o pensamento implantado em nós contemporaneamente à nossa existência, tão ordenadas e dispostas por nosso Criador, que seu exercício se harmoniza perfeitamente com as leis da natureza que regulam a experiência. Agora, sem mencionar que, com essa hipótese, é impossível dizer em que ponto devemos parar no emprego de aptidões predeterminadas, o fato de que as categorias, nesse caso, perderiam inteiramente o caráter de necessidade

que está essencialmente envolvido na própria concepção deles, é uma objeção conclusiva a ele. A concepção de causa, por exemplo, que expressa a necessidade de um efeito sob uma condição pressuposta, seria falsa, se apenas repousasse sobre uma necessidade subjetiva arbitrária de unir certas representações empíricas de acordo com essa regra de relação. Eu não poderia dizer então - "O efeito está conectado à sua causa no objeto (isto é, necessariamente)", mas apenas: "Estou tão constituído que posso pensar nessa representação como tão conectada e não de outra maneira". Agora isso é exatamente o que o cético quer. Pois neste caso, todo o nosso conhecimento, dependendo da suposta validade objetiva de nosso julgamento, não passa de mera ilusão; nem haveria pessoas que negariam tal necessidade subjetiva em relação a si mesmas, embora elas devam sentir. Em todo o caso, não poderíamos contestar com ninguém o que apenas depende da maneira pela qual seu assunto está organizado. Eu não poderia dizer então - "O efeito está conectado à sua causa no objeto (isto é, necessariamente)", mas apenas: "Estou tão constituído que posso pensar nessa representação como tão conectada e não de outra maneira". Agora isso é exatamente o que o cético quer. Pois neste caso, todo o nosso conhecimento, dependendo da suposta validade objetiva de nosso julgamento, não passa de mera ilusão; nem haveria pessoas que negariam tal necessidade subjetiva em relação a si mesmas, embora elas devam sentir. Em todo o caso, não poderíamos contestar com ninguém o que apenas depende da maneira pela qual seu assunto está organizado. Pois neste caso, todo o nosso conhecimento, dependendo da suposta validade objetiva de nosso julgamento, não passa de mera ilusão; nem haveria pessoas que negariam tal necessidade subjetiva em relação a si mesmas, embora elas devam sentir. Em todo o caso, não poderíamos contestar com

ninguém o que apenas depende da maneira pela qual seu assunto está organizado. Pois neste caso, todo o nosso conhecimento, dependendo da suposta validade objetiva de nosso julgamento, não passa de mera ilusão; nem haveria pessoas que negariam tal necessidade subjetiva em relação a si mesmas, embora elas devam sentir. Em todo o caso, não poderíamos contestar com ninguém o que apenas depende da maneira pela qual seu assunto está organizado.

Vista curta da dedução acima.

A dedução precedente é uma exposição das concepções puras da compreensão (e com elas de toda a cognição teórica a priori), como princípios da possibilidade da experiência, mas da experiência como a determinação de todos os fenômenos no espaço e no tempo em geral - de experiência, finalmente, a partir do princípio da unidade sintética original da percepção, como a forma do entendimento em relação ao tempo e ao espaço como formas originais de sensibilidade.

Considero que a divisão por parágrafos é necessária apenas até este ponto, porque tivemos que tratar das concepções elementares. Agora que passamos à exposição do emprego destes, não designarei mais os capítulos dessa maneira.

LIVRO II.

Analítica de Princípios.

A lógica geral é construída sobre um plano que coincide exatamente com a divisão das faculdades superiores da cognição. Estes são: entendimento, julgamento e razão. Essa ciência, portanto, trata sua análise de concepções, julgamentos e conclusões em correspondência exata com as funções e a ordem dos poderes mentais que incluímos geralmente sob a denominação genérica de entendimento.

Como essa lógica meramente formal faz abstração de todo o conteúdo da

cognição, seja pura ou empírica, e se ocupa da mera forma de pensamento (cognição discursiva), ela deve conter em seu analítico um cânone da razão. Pois a forma da razão tem sua lei, que, sem levar em consideração a natureza particular da cognição sobre a qual é empregada, pode ser descoberta a priori , pela simples análise da ação da razão em seu momento.

A lógica transcendental, limitada como é a um conteúdo determinado, a das cognições puras a priori , a saber, não pode imitar a lógica geral nessa divisão. Pois é evidente que o emprego transcendental da razão não é objetivamente válido e, portanto, não pertence à lógica da verdade (isto é, à analítica), mas como uma lógica da ilusão, ocupa um departamento particular no sistema escolástico sob o nome da dialética transcendental.

A compreensão e o julgamento, portanto, possuem na lógica transcendental um cânone de exercício objetivamente válido e, portanto, verdadeiro, e são compreendidos no departamento analítico dessa lógica. Mas a razão, em seus esforços para chegar a priori por meio de alguma afirmação verdadeira sobre objetos e estender a cognição além dos limites da experiência possível, é totalmente dialética, e suas afirmações ilusórias não podem ser construídas em um cânone como o analítico deve conter .

Consequentemente, a analítica dos princípios será apenas um cânone para a faculdade de julgamento, para a instrução dessa faculdade em sua aplicação aos fenômenos das concepções puras do entendimento, que contêm a condição necessária para o estabelecimento de leis a priori . Por esse motivo, embora o assunto dos capítulos a seguir sejam os princípios especiais de entendimento, usarei o termo Doutrina da faculdade de julgamento, para definir mais particularmente meu objetivo atual.

INTRODUÇÃO. Da Faculdade Transcendental de Julgamento em Geral.

Se o entendimento em geral for definido como a faculdade de leis ou regras, a faculdade de julgamento pode ser denominada faculdade de subsunção sob essas regras; isto é, de distinguir se isso ou aquilo permanece ou não

sob uma determinada regra (casus datae legis) A lógica geral não contém instruções ou preceitos para a faculdade de julgamento, nem pode conter nenhuma. Pois, ao abstrair todo o conteúdo da cognição, não lhe resta nenhum dever, exceto o de expor analiticamente a mera forma de cognição em concepções, julgamentos e conclusões, e, desse modo, estabelecer regras formais para todo exercício do entendimento. Agora, se essa lógica desejasse dar alguma orientação geral sobre como devemos obedecer a essas regras, ou seja, como devemos distinguir se isso ou aquilo ficou ou não sob elas, isso novamente não poderia ser feito senão por meio de uma regra . Mas essa regra, justamente por ser uma regra, exige para si a direção da faculdade de julgamento. Assim, é evidente que o entendimento é capaz de ser instruído por regras, mas que o julgamento é um talento peculiar, que não exige e não pode exigir propinas, mas apenas exercício. Essa faculdade é, portanto, a qualidade específica da chamada inteligência materna, cuja carência nenhuma disciplina escolar pode compensar.

Pois, embora a educação possa fornecer e, por assim dizer, adotar regras de entendimento limitadas, emprestadas de outras mentes, o poder de empregar essas regras corretamente deve pertencer ao próprio aluno; e nenhuma regra que lhe possamos prescrever com esse propósito é, na ausência ou deficiência deste dom da natureza, protegida contra uso indevido.

Deficiência de julgamento é propriamente aquilo que se chama estupidez; e para tal falha, não conhecemos remédio. Uma pessoa monótona ou tacanha, para quem nada está faltando além de um grau adequado de entendimento, pode ser aprimorada pela mensalidade, até o ponto de merecer o epíteto de aprendido. Mas, como essas pessoas freqüentemente trabalham com deficiência na faculdade de julgamento, não é incomum encontrar homens extremamente instruídos que, na aplicação de sua ciência, traiam um grau lamentável esse desejo irremediável.

Um médico, portanto, um juiz ou um estadista, pode ter em sua cabeça muitas regras patológicas, jurídicas ou políticas admiráveis, em um grau que

Ihe permita ser um professor profundo em sua ciência específica e, ainda assim, na aplicação dessas regras. ele pode muito possivelmente errar - ou porque ele está querendo em julgamento natural (embora não em entendimento) e, embora possa compreender o general in abstracto, não consegue distinguir se um caso particular em concreto deve classificar sob o primeiro; ou porque sua faculdade de julgamento não foi suficientemente exercida por exemplos e práticas reais. De fato, o grande e único uso de exemplos é aguçar o julgamento. Pois, no que diz respeito à correção e precisão da percepção do entendimento, os exemplos são geralmente prejudiciais e não de outra forma, porque, como casus in terminis, eles raramente cumprem adequadamente as condições da regra. Além disso, eles freqüentemente enfraquecem o poder de nosso entendimento de apreender regras ou leis em sua universalidade, independentemente de circunstâncias particulares da experiência; e, portanto, nos acostuma a empregá-los mais como fórmulas do que como princípios. Os exemplos são, portanto, o cerne do julgamento, que aquele que é naturalmente deficiente nessa faculdade não pode se dar ao luxo de dispensar.

Mas, embora a lógica geral não possa dar orientações à faculdade de julgamento, o caso é muito diferente no que se refere à lógica transcendental, na medida em que parece ser o dever especial desta garantir e dirigir, por meio de regras determinadas, a faculdade de julgamento. no emprego do entendimento puro. Pois, como doutrina, isto é, como um esforço para ampliar a esfera do entendimento em relação ao puro a prioricognições, a filosofia é pior que inútil, pois de todas as tentativas feitas até agora, pouco ou nenhum terreno foi conquistado. Mas, como crítica, a fim de se proteger contra os erros da faculdade de julgamento (lapsus judicii) no emprego de poucas concepções puras do entendimento que possuímos, embora seu uso seja, neste caso, puramente negativo, a filosofia é chamada para aplicar toda a sua agudeza e penetração.

Mas a filosofia transcendental tem essa peculiaridade, que além de indicar a regra, ou melhor, a condição geral para regras, que é dada na pura

concepção do entendimento, pode, ao mesmo tempo, indicar a priori o caso em que a regra deve ser aplicado. A causa da superioridade que, a esse respeito, a filosofia transcendental possui acima de todas as outras ciências, exceto a matemática, reside nisto: trata de concepções que devem relacionar - se a priori com seus objetos, cuja validade objetiva, conseqüentemente, não pode ser demonstrada a posteriorie está, ao mesmo tempo, sob a obrigação de apresentar testes gerais, mas suficientes, as condições sob as quais os objetos podem ser dados em harmonia com essas concepções; caso contrário, seriam meras formas lógicas, sem conteúdo, e não concepções puras do entendimento.

Nossa doutrina transcendental da faculdade de julgamento conterà dois capítulos. O primeiro tratará da condição sensual sob a qual apenas conceitos puros do entendimento podem ser empregados - isto é, do esquematismo do entendimento puro. O segundo tratará daqueles julgamentos sintéticos que são derivados a priori de concepções puras do entendimento sob essas condições, e que se encontram a priori no fundamento de todas as outras cognições, ou seja, tratará dos princípios dos puros compreensão.

DOUTRINA TRANSCENDENTAL DA FACULDADE DE JULGAMENTO OU ANALÍTICA DE PRINCÍPIOS.

CAPÍTULO I. Do Esquema das Concepções Puras do Entendimento.

Em todas as subsunções de um objeto sob uma concepção, a representação do objeto deve ser homogênea com a concepção; em outras palavras, a concepção deve conter o que é representado no objeto a ser incluído nele. Pois este é o significado da expressão: "Um objeto está contido em uma concepção". Assim, a concepção empírica de uma placa é homogênea com a concepção geométrica pura de um círculo, na medida em que a redondeza que é cogitada no primeiro é intuída no segundo.

Mas concepções puras de entendimento, quando comparadas com intuições empíricas, ou mesmo intuições sensuais em geral, são bastante

heterogêneas e nunca podem ser descobertas em nenhuma intuição. Como então é possível a subsunção deste último no primeiro e, conseqüentemente, a aplicação das categorias aos fenômenos? - Pois é impossível dizer, por exemplo: "A causalidade pode ser intuída pelos sentidos e está contida no fenômeno". - Essa questão natural e importante constitui a verdadeira causa da necessidade de uma doutrina transcendental da faculdade de julgamento, com o objetivo, a saber, de mostrar como as concepções puras da compreensão podem ser aplicadas aos fenômenos. Em todas as outras ciências, in concreto - como é apresentado, é absolutamente desnecessário instaurar inquéritos especiais a respeito da aplicação do primeiro ao segundo.

Agora está bem claro que deve haver uma terceira coisa, que por um lado é homogênea com a categoria e com o fenômeno por outro, e assim torna possível a aplicação do primeiro ao último. Essa representação mediadora deve ser pura (sem nenhum conteúdo empírico) e, no entanto, deve, por um lado, ser intelectual, por outro, sensual. Essa representação é o esquema transcendental.

A concepção do entendimento contém pura unidade sintética da variedade em geral. O tempo, como condição formal da variedade do sentido interno, conseqüentemente da conjunção de todas as representações, contém a priori a variedade na pura intuição. Ora, uma determinação transcendental do tempo é tão homogênea com a categoria, que constitui sua unidade, que é universal e repousa sobre uma regra a priori. Por outro lado, é até agora homogêneo com o fenômeno, na medida em que o tempo está contido em toda representação empírica da variedade. Assim, uma aplicação da categoria aos fenômenos torna-se possível, por meio da determinação transcendental do tempo, que, como esquema das concepções do entendimento, medeia a subsunção deste último no primeiro.

Depois do que foi provado em nossa dedução das categorias, é de se esperar que ninguém possa hesitar quanto à decisão apropriada da questão, se o emprego dessas concepções puras de entendimento deve ser meramente

empírico ou também transcendental ; em outras palavras, se as categorias, como condições de uma possível experiência, se relacionam a priori apenas aos fenômenos, ou se, como condições da possibilidade das coisas em geral, sua aplicação pode ser estendida aos objetos como coisas em si. Pois vimos ali que as concepções são completamente impossíveis e totalmente sem significado, a menos que seja para elas, ou pelo menos para os elementos em que elas consistem, um objeto seja dado; e que, conseqüentemente, eles não podem se aplicar aos objetos como coisas em si mesmos, sem levar em consideração a questão de saber se e como eles podem ser dados a nós; e, além disso, que a única maneira pela qual objetos podem ser dados a nós é por meio da modificação de nossa sensibilidade; e, finalmente, que as concepções puras a priori , além da função do entendimento na categoria, devem conter a priori condições formais de sensibilidade (do sentido interno, a saber), que novamente contêm a condição geral sob a qual somente a categoria pode ser aplicada a qualquer objeto. Essa condição formal e pura da sensibilidade, à qual a concepção do entendimento é restrita em seu emprego, nomearemos o esquema da concepção do entendimento, e o procedimento do entendimento com esses esquemas, chamaremos o esquematismo do puro compreensão.

O esquema é, por si só, sempre um mero produto da imaginação. Mas, como a síntese da imaginação não tem por objetivo uma intuição única, mas apenas a unidade na determinação da sensibilidade, o esquema é claramente distinguível da imagem. Assim, se eu colocar cinco pontos um após o outro ... essa é uma imagem do número cinco. Por outro lado, se eu apenas pensar em um número em geral, que pode ser de cinco ou cem, esse pensamento é mais a representação de um método de representar em uma imagem uma soma (por exemplo, mil) em conformidade com uma concepção , do que a própria imagem, uma imagem que eu deveria encontrar um pouco de dificuldade em revisar e comparar com a concepção. Agora, essa representação de um procedimento geral da imaginação para apresentar sua imagem a uma concepção, chamo de esquema dessa concepção.

Na verdade, não são imagens de objetos, mas esquemas, que estão na base de nossas concepções sensoriais puras. Nenhuma imagem poderia ser adequada à nossa concepção de triângulo em geral. Pela generalidade da concepção, isso nunca poderia ser alcançado, pois inclui em si todos os triângulos, em ângulo reto, ângulo agudo, etc., enquanto a imagem sempre seria limitada a uma única parte dessa esfera. O esquema do triângulo não pode existir em lugar algum além do pensamento e indica uma regra da síntese da imaginação em relação às figuras puras no espaço. Menos ainda é um objeto de experiência, ou uma imagem do objeto, sempre para a concepção empírica. Pelo contrário, a concepção sempre se relaciona imediatamente com o esquema da imaginação, como regra para a determinação de nossa intuição, em conformidade com uma certa concepção geral. A concepção de um cão indica uma regra, segundo a qual minha imaginação pode delinear a figura de um animal quadrúpede em geral, sem se limitar a qualquer forma individual particular que a experiência me apresente, ou mesmo a qualquer imagem possível que eu possa representar para mim mesmo concreto . Esse esquema do nosso entendimento em relação aos fenômenos e sua mera forma, é uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujos verdadeiros modos de ação apenas descobriremos e desvendaremos com dificuldade. Assim, apenas podemos dizer: “A imagem é um produto da faculdade empírica da imaginação produtiva - o esquema de concepções sensuais (de figuras no espaço, por exemplo) é um produto e, por assim dizer, um monograma da pura imaginação a priori, pelo qual e de acordo com as quais as imagens se tornam possíveis pela primeira vez, as quais, no entanto, só podem ser conectadas à concepção de maneira mediana por meio do esquema que elas indicam, e nunca são totalmente adequadas a ela ”. Por outro lado, o esquema de uma concepção pura do entendimento é algo que não pode ser reduzido a nenhuma imagem - nada mais é do que a síntese pura expressa pela categoria, conforme, a uma regra de unidade de acordo com as concepções. É um produto transcendental da imaginação, um produto que diz respeito à determinação do sentido interno, de acordo com as condições de sua forma (tempo) em relação a todas as representações, na medida em que essas representações devem ser conjuntas a priori em uma concepção, conforme à unidade da percepção.

Sem entrar em uma análise seca e tediosa dos requisitos essenciais dos esquemas transcendentais das concepções puras do entendimento, procederemos imediatamente para dar uma explicação deles de acordo com a ordem das categorias e em conexão com elas.

Para o sentido externo, a imagem pura de todas as quantidades (*quantorum*) é o espaço; a pura imagem de todos os objetos dos sentidos em geral é o tempo. Mas o esquema puro da quantidade (*quantitatis*), como uma concepção do entendimento, é o número, uma representação que compreende a adição sucessiva de um a um (quantidades homogêneas). Assim, o número nada mais é do que a unidade da síntese da variedade em uma intuição homogênea, por meio do meu próprio tempo de geração na minha apreensão da intuição.

A realidade, na pura concepção do entendimento, é aquela que corresponde a uma sensação em geral; que, conseqüentemente, cuja concepção indica um ser (no tempo). Negação é aquela cuja concepção representa um não-ser (no tempo). A oposição desses dois consiste, portanto, na diferença de um e o mesmo tempo, como um tempo preenchido ou um tempo vazio. Ora, como o tempo é apenas a forma da intuição, conseqüentemente dos objetos como fenômenos, aquilo que nos objetos corresponde à sensação é a matéria transcendental de todos os objetos como coisas em si (*Sachheit* , realidade). Agora toda sensação tem um grau ou quantidade pela qual pode preencher o tempo, ou seja, o sentido interno em relação à representação de um objeto, mais ou menos, até que desapareça em nada (= 0 =negação). Assim, há uma relação e conexão entre realidade e negação, ou melhor, uma transição da primeira para a segunda, que torna cada realidade representável para nós como um quantum; e o esquema de uma realidade como a quantidade de algo, na medida em que preenche o tempo, é exatamente essa geração contínua e uniforme da realidade no tempo, à medida que descemos no tempo da sensação que tem um certo grau, até o desaparecimento ou ascender gradualmente da negação à sua quantidade.

O esquema da substância é a permanência do real no tempo; isto é, a representação dele como um substrato da determinação empírica do tempo; um substrato que permanece, enquanto tudo muda. (O tempo não passa, mas nele passa a existência do mutável. Portanto, o tempo, que é ele próprio imutável e permanente, corresponde ao que no fenômeno é imutável na existência, isto é, substância, e é somente por ele que a sucessão e a coexistência de fenômenos podem ser determinadas em relação ao tempo.)

O esquema da causa e da causalidade de uma coisa é o real que, quando postulado, é sempre seguido por outra coisa. Consiste, portanto, na sucessão do coletor, na medida em que essa sucessão é sujeita a uma regra.

O esquema da comunidade (reciprocidade de ação e reação), ou a causalidade recíproca de substâncias em relação a seus acidentes, é a coexistência das determinações de uma com as do outro, de acordo com uma regra geral.

O esquema de possibilidade é a concordância da síntese de diferentes representações com as condições do tempo em geral (como, por exemplo, os opostos não podem existir juntos ao mesmo tempo na mesma coisa, mas apenas um após o outro), e é, portanto, a determinação da representação de uma coisa a qualquer momento.

O esquema da realidade é a existência em um tempo determinado.

O esquema da necessidade é a existência de um objeto em todos os tempos.

Fica claro, a partir de tudo isso, que o esquema da categoria de quantidade contém e representa a geração (síntese) do próprio tempo, na apreensão sucessiva de um objeto; o esquema da qualidade, a síntese da sensação com a representação do tempo ou o preenchimento do tempo; o esquema de

relação a relação de percepções entre si em todos os tempos (isto é, de acordo com uma regra da determinação do tempo): e, finalmente, o esquema da modalidade e suas categorias, o próprio tempo, como correlativo da determinação de tempo. um objeto - se pertence ao tempo e como. Os esquemas, portanto, nada mais são do que a priorideterminações de tempo de acordo com as regras, e estas, em relação a todos os objetos possíveis, seguindo a organização das categorias, referem-se às séries no tempo, ao conteúdo no tempo, à ordem no tempo e, finalmente, ao complexo ou totalidade em Tempo.

Portanto, é aparente que o esquematismo do entendimento, por meio da síntese transcendental da imaginação, nada mais é do que a unidade da variedade de intuição no sentido interno e, portanto, indiretamente, a unidade da percepção, como uma função correspondendo ao sentido interno (uma receptividade). Assim, os esquemas das concepções puras do entendimento são as verdadeiras e únicas condições pelas quais nosso entendimento recebe uma aplicação aos objetos e, conseqüentemente, um significado. Finalmente, portanto, as categorias só são capazes de uso empírico, na medida em que servem apenas para sujeitar os fenômenos às regras universais de síntese, por meio de um a priori.unidade necessária (por conta da união necessária de toda consciência em uma apercepção original); e, assim, torná-los suscetíveis a uma conexão completa em uma experiência. Mas, dentro de toda essa experiência possível, estão todas as nossas cognições, e na relação universal a essa experiência consiste a verdade transcendental, que antecede toda a verdade empírica e torna possível a última.

É, no entanto, evidente à primeira vista, que, embora os esquemas de sensibilidade sejam os únicos agentes na realização das categorias, eles as restringem, no entanto, também as restringem, ou seja, limitam as categorias por condições que estão além da esfera da compreensão. - a saber, em sensibilidade. Portanto, o esquema é propriamente apenas o fenômeno ou a concepção sensual de um objeto em harmonia com a categoria. (Numerus est quantitas phaenomenon - sensatio realitas

phaenomenon; constans et perdurable rerum substantia phaenomenon - aeternitas, necessitas, phaenomena. Agora, se removermos uma condição restritiva, amplificamos, ao que parece, a concepção anteriormente limitada. Desse modo, as categorias em sua pura significação, livres de todas as condições de sensibilidade, devem ser válidas das coisas como são, e não, como os esquemas as representam, apenas como elas aparecem; e, conseqüentemente, as categorias devem ter um significado muito mais estendido e totalmente independente de todos os esquemas. Na verdade, permanecem sempre as concepções puras do entendimento, depois de abstrair todas as condições sensoriais, um valor e significado, que é, no entanto, meramente lógico. Mas, neste caso, nenhum objeto lhes é dado e, portanto, eles não têm significado suficiente para nos permitir uma concepção de um objeto. A noção de substância, por exemplo, se deixarmos de fora a determinação sensual de permanência, significaria nada mais do que algo que pode ser cogitado como sujeito, sem a possibilidade de se tornar um predicado para qualquer outra coisa. Dessa representação, nada posso fazer, na medida em que não me indica quais determinações a coisa possui e que deve, portanto, ser válida como sujeito principal. Conseqüentemente, as categorias, sem esquemas, são meramente funções do entendimento para a produção de concepções, mas não representam nenhum objeto. Esse significado deriva da sensibilidade, que ao mesmo tempo realiza a compreensão e a restringe. na medida em que não me indica quais determinações a coisa possui e que deve, portanto, ser válida como sujeito principal. Conseqüentemente, as categorias, sem esquemas, são meramente funções do entendimento para a produção de concepções, mas não representam nenhum objeto. Esse significado deriva da sensibilidade, que ao mesmo tempo realiza a compreensão e a restringe.

CAPÍTULO II. Sistema de todos os princípios do entendimento puro.

No capítulo anterior, consideramos apenas as condições gerais sob as quais apenas a faculdade transcendental de julgamento se justifica ao usar as concepções puras do entendimento para julgamentos sintéticos. Atualmente, nosso dever é exibir em conexão sistemática os julgamentos que o entendimento realmente produz a priori . Para esse fim, nossa tabela de categorias certamente fornecerá a orientação natural e segura. Pois são precisamente as categorias cuja aplicação à possível experiência deve constituir toda a pura cognição a priori do entendimento; e a relação da qual a sensibilidade nos apresentará, por isso mesmo, um catálogo completo e sistemático de todos os princípios transcendentais do uso do entendimento.

Os princípios a priori são assim chamados, não apenas porque contêm em si mesmos os fundamentos de outros julgamentos, mas também porque eles próprios não se baseiam em cognições mais altas e mais gerais. Essa peculiaridade, no entanto, não os eleva completamente acima da necessidade de uma prova. Pois, embora não tenha sido encontrada nenhuma cognição superior e, portanto, nenhuma prova objetiva, e embora esse princípio sirva de fundamento para toda a cognição do objeto, isso não nos impede de extrair uma prova das fontes subjetivas da possibilidade. da cognição de um objeto. Além disso, tal prova é necessária porque, sem ela, o princípio pode estar sujeito à imputação de ser uma mera afirmação gratuita.

Em segundo lugar, limitaremos nossas investigações aos princípios relacionados às categorias. Pois quanto aos princípios da estética transcendental, segundo os quais o espaço e o tempo são as condições da possibilidade das coisas como fenômenos, bem como a restrição desses princípios, a saber, que eles não podem ser aplicados aos objetos como coisas em si mesmos - estes, é claro, não se enquadra no escopo de nossa presente investigação. Do mesmo modo, os princípios da ciência matemática não fazem parte desse sistema, porque todos são extraídos da intuição e não da pura concepção do entendimento. A possibilidade desses princípios, no entanto, será necessariamente considerada aqui, na medida em que são julgamentos sintéticos a priori, não de fato para provar sua

precisão e certeza apodítica, o que é desnecessário, mas apenas para tornar concebível e deduzir a possibilidade de cognições a priori tão evidentes .

Mas teremos também de falar do princípio dos julgamentos analíticos, em oposição aos juízos sintéticos, que é o assunto apropriado de nossas investigações, porque essa mesma oposição libertará a teoria deste último de toda ambiguidade e colocá-lo claramente diante de nossos interesses. olhos em sua verdadeira natureza.

SISTEMA DOS PRINCÍPIOS DO ENTENDIMENTO PURO.

SEÇÃO I. Do Princípio Supremo de todos os Julgamentos Analíticos.

Qualquer que seja o conteúdo de nossa cognição, e de qualquer maneira que nossa cognição possa estar relacionada a seu objeto, o universal, embora apenas as condições negativas de todos os nossos julgamentos sejam as de que elas não se contradizem; caso contrário, esses julgamentos são em si mesmos (mesmo sem respeito ao objeto) nada. Mas, embora não exista contradição em nosso julgamento, ele pode, no entanto, conectar concepções de tal maneira que elas não correspondam ao objeto, ou sem qualquer fundamento a priori ou posteriori para chegar a tal julgamento e, portanto, sem sendo auto-contraditório, um julgamento pode, no entanto, ser falso ou infundado.

Agora, a proposição: “Nenhum sujeito pode ter um predicado que o contradiga” é chamada de princípio da contradição e é um critério universal, mas puramente negativo, de toda a verdade. Mas pertence apenas à lógica, porque é válida para as cognições, apenas como cognições e sem respeito ao seu conteúdo, e declara que a contradição as anula inteiramente. Também podemos, no entanto, fazer um uso positivo desse princípio, ou seja, não apenas para banir a falsidade e o erro (na medida em que repousa sobre a contradição), mas também para o conhecimento da verdade. Pois, se o julgamento é analítico, afirmativo ou negativo, sua verdade deve ser sempre reconhecível por meio do princípio da contradição. Pelo contrário, o que jaz e é cogitado como concepção na cognição do objeto sempre será

negado adequadamente,

Portanto, devemos considerar que o princípio da contradição é o princípio universal e totalmente suficiente de toda cognição analítica. Mas, como critério suficiente da verdade, não tem mais utilidade ou autoridade. O fato de que nenhuma cognição pode estar em desacordo com esse princípio sem se anular, constitui esse princípio o *sine qua non*, mas não o fundamento determinante da verdade de nossa cognição. Como nossos negócios atualmente são apropriados apenas com a parte sintética de nosso conhecimento, sempre estaremos atentos para não transgredir esse princípio inviolável; mas, ao mesmo tempo, não esperar dela qualquer assistência direta no estabelecimento da verdade de qualquer proposição sintética.

Existe, no entanto, uma fórmula desse célebre princípio - um princípio meramente formal e inteiramente sem conteúdo - que contém uma síntese que foi inadvertida e desnecessariamente misturada com ele. É o seguinte: "É impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo". Sem mencionar a supérflua da adição da palavra impossível de indicar a certeza apodítica, que deve ser evidente pela própria proposição, a proposição é afetada pela condição do tempo e, como se costuma dizer: "Uma coisa = A, que é algo = B, não pode ser ao mesmo tempo não-B. " Mas ambos, B e não B, podem muito bem existir em sucessão. Por exemplo, um homem que é jovem não pode ao mesmo tempo ser velho; mas o mesmo homem pode muito bem ser ao mesmo tempo jovem, e em outro não jovem, isto é, velho. Ora, o princípio da contradição, como proposição meramente lógica, não deve, de forma alguma, limitar sua aplicação apenas a relações de tempo e, conseqüentemente, uma fórmula como a anterior é bastante estranha ao seu verdadeiro objetivo. O mal-entendido surge dessa maneira. Em primeiro lugar, separamos um predicado de uma coisa da concepção da coisa e depois nos conectamos com esse predicado, seu oposto e, portanto, não estabelecemos nenhuma contradição com o sujeito, mas apenas com seu predicado, que foi conjugado com o sujeito. sinteticamente - uma contradição, além disso, que só é obtida quando o primeiro e o segundo

predicados são afirmados ao mesmo tempo. Se eu disser: "Um homem que é ignorante não é instruído", deve-se acrescentar a condição "ao mesmo tempo", pois aquele que é ignorante em um momento pode ser aprendido em outro. Mas se eu disser: "Nenhum homem ignorante é um homem instruído", a proposição é analítica, porque a ignorância característica é agora parte integrante da concepção do sujeito; e, neste caso, a proposição negativa é evidente imediatamente a partir da proposição da contradição, sem a necessidade de adicionar a condição "ao mesmo tempo". Essa é a razão pela qual alterei a fórmula desse princípio - uma alteração que mostra muito claramente a natureza de uma proposição analítica.

SEÇÃO II Do Princípio Supremo de todos os Julgamentos Sintéticos.

A explicação da possibilidade de julgamentos sintéticos é uma tarefa com a qual a lógica geral não tem nada a ver; na verdade, ela nem precisa se familiarizar com o nome. Mas, na lógica transcendental, é o assunto mais importante a ser tratado - de fato o único, se a questão é da possibilidade de julgamentos sintéticos a priori, das condições e do alcance de sua validade. Pois, quando essa questão é totalmente decidida, ela pode atingir seu objetivo com perfeita facilidade, a determinação, ou seja, da extensão e dos limites do entendimento puro.

Em um julgamento analítico, não vou além da concepção dada, a fim de chegar a alguma decisão a respeito. Se o julgamento é afirmativo, eu predicado da concepção apenas aquilo que já foi cogitado nela; se negativo, apenas excluo da concepção o contrário. Mas, em juízos sintéticos, devo ir além da concepção dada, a fim de cogitar, em relação a ela, algo bem diferente do que nela foi cogitado, uma relação que, conseqüentemente, nunca é de identidade ou contradição, e por meios dos quais a verdade ou erro do julgamento não pode ser discernida apenas do próprio julgamento.

Concedido, então, que devemos ir além de uma dada concepção, a fim de compará-la sinteticamente com outra, é necessária uma terceira coisa, na qual somente a síntese de duas concepções pode se originar. Agora, o que é

esse tertium quid que deve ser o meio de todos os julgamentos sintéticos? É apenas um complexo no qual todas as nossas representações estão contidas, o sentido interno a ser sagrado e sua forma a priori , no tempo.

A síntese de nossas representações repousa sobre a imaginação; sua unidade sintética (que é necessária para um julgamento), sobre a unidade da apercepção. Nisso, portanto, deve-se buscar a possibilidade de julgamentos sintéticos, e como todos os três contêm as fontes de representações a priori , a possibilidade de julgamentos sintéticos puros também; antes, são necessárias com base nesses fundamentos, se quisermos possuir um conhecimento de objetos, que repousa unicamente na síntese de representações.

Para que uma cognição tenha realidade objetiva, ou seja, se relacione com um objeto e possua sentido e significado em relação a ele, é necessário que o objeto seja dado de uma maneira ou de outra. Sem isso, nossas concepções são vazias, e podemos de fato ter pensado por meio delas, mas com tal pensamento, de fato, não conhecemos nada, apenas brincamos de representação. Dar um objeto, se essa expressão for entendida no sentido de "apresentá-lo", não imediatamente, mas imediatamente na intuição, significa apenas aplicar a representação dele à experiência, seja essa experiência real ou apenas possível. O próprio espaço e tempo, por mais puros que sejam esses conceitos, são empíricos e certos de que são representados totalmente a priorina mente, seria completamente sem validade objetiva e sem sentido e significado, se não fosse demonstrado o uso necessário nos objetos da experiência. Não, a representação deles é um mero esquema, que sempre se relaciona com a imaginação reprodutiva, que evoca os objetos da experiência, sem os quais eles não têm sentido. E assim é com todas as concepções sem distinção.

A possibilidade de experiência é, então, aquela que dá realidade objetiva a todas as nossas cognições a priori . Agora, a experiência depende da unidade sintética dos fenômenos, isto é, de uma síntese de acordo com as concepções do objeto dos fenômenos em geral, uma síntese sem a qual a

experiência nunca poderia se tornar conhecimento, mas seria apenas uma rapsódia de percepções, nunca ajustada entre si. qualquer texto conectado, de acordo com regras de uma consciência (possível) completamente unida e, portanto, nunca submetido à unidade transcendental e necessária da percepção. Portanto, a experiência tem como fundamento, a priori princípios de sua forma, isto é, regras gerais de unidade na síntese de fenômenos, cuja realidade objetiva governa, como condições necessárias até mesmo a possibilidade de experiência, quais regras, condições necessárias - mesmo a possibilidade de experiência - sempre pode ser mostrado na experiência. Mas, além dessa relação, proposições sintéticas a priori são absolutamente impossíveis, porque elas não têm um terceiro termo, ou seja, nenhum objeto puro, no qual a unidade sintética possa exibir a realidade objetiva de suas concepções.

Embora, então, respeitando o espaço, ou as formas que a imaginação produtiva descreva nele, conhecemos muito a priori em julgamentos sintéticos, e realmente não precisamos de experiência para esse fim, esse conhecimento não passaria de uma brincadeira ocupada. uma mera quimera, não era o espaço a ser considerado como a condição dos fenômenos que constituem o material da experiência externa. Portanto, esses juízos sintéticos puros se relacionam, embora apenas de forma mediana, com a experiência possível, ou melhor, com a possibilidade de experiência, e somente com base nisso a validade objetiva de sua síntese.

Enquanto, então, por um lado, a experiência, como síntese empírica, é o único modo possível de cognição que dá realidade a todas as outras sínteses; por outro lado, essa última síntese, como cognição a priori, possui a verdade, isto é, de acordo com seu objetivo, apenas na medida em que contenha nada além do que é necessário para a unidade sintética da experiência.

Consequentemente, o princípio supremo de todos os julgamentos sintéticos é: "Todo objeto está sujeito às condições necessárias da unidade sintética da variedade de intuição em uma experiência possível".

Os julgamentos sintéticos a priori são possíveis quando aplicamos as condições formais da intuição a priori , a síntese da imaginação e a unidade necessária dessa síntese em uma percepção transcendental, a uma possível cognição da experiência e dizemos: “As condições de a possibilidade da experiência em geral é, ao mesmo tempo, condição da possibilidade dos objetos da experiência e, por esse motivo, tem validade objetiva em um julgamento sintético a priori . ”

SEÇÃO III Representação sistemática de todos os princípios sintéticos do entendimento puro.

A existência de princípios deve ser atribuída apenas ao entendimento puro, que não é apenas a faculdade de regras em relação ao que acontece, mas é também a fonte de princípios segundo os quais tudo o que pode ser apresentado a nós como um objeto está necessariamente sujeito a regras, porque sem essas regras nunca poderíamos alcançar a cognição de um objeto. Mesmo as leis da natureza, se contempladas como princípios do uso empírico do entendimento, possuem também uma característica de necessidade, e, portanto, podemos pelo menos esperar que sejam determinadas com base em argumentos válidos a priori.e antecedente de toda experiência. Mas todas as leis da natureza, sem distinção, estão sujeitas a princípios mais elevados de entendimento, na medida em que as primeiras são meramente aplicações das últimas a casos particulares de experiência. Somente esses princípios superiores dão a concepção, que contém a condição necessária e, por assim dizer, o expoente de uma regra; a experiência, por outro lado, apresenta o caso que se enquadra na regra.

Não há perigo de confundirmos princípios meramente empíricos com princípios do entendimento puro, ou vice-versa; pois o caráter da necessidade, de acordo com concepções que o distinguem, e a ausência disso em toda proposição empírica, por mais extensivamente válida que seja, é uma salvaguarda perfeita contra confundi-los. Existem, no entanto, princípios puros a priori , que, no entanto, não devo atribuir ao entendimento puro - por esse motivo, que eles não são derivados de

concepções puras, mas (embora pela mediação do entendimento) de intuições puras. Mas o entendimento é a faculdade das concepções. Tais princípios possuem a ciência matemática, mas sua aplicação à experiência, conseqüentemente sua validade objetiva, diminui a possibilidade de talas cognições sintéticas a priori (a dedução delas) repousam inteiramente sobre o entendimento puro.

Por esse motivo, não considerarei entre meus princípios os da matemática; embora eu deva incluir aqueles sobre a possibilidade e validade objetiva a priori dos princípios da ciência matemática, que, conseqüentemente, devem ser encarados como o princípio destes, e que partem das concepções para a intuição, e não da intuição para as concepções. .

Na aplicação das concepções puras do entendimento à possível experiência, o emprego de sua síntese é matemático ou dinâmico, pois é dirigido em parte apenas à intuição, em parte à existência de um fenômeno. Mas as condições a priori da intuição são absolutamente necessárias em relação a uma experiência possível; as da existência de objetos de uma possível intuição empírica são em si mesmas contingentes. Portanto, os princípios do uso matemático das categorias possuirão um caráter de absoluta necessidade, isto é, serão apodíticos; aqueles, por outro lado, do uso dinâmico, o caráter de um a priorinecessidade, de fato, mas apenas sob a condição de pensamento empírico em uma experiência, portanto, apenas de forma mediana e indireta. Consequentemente, eles não possuirão a evidência imediata que é peculiar à primeira, embora sua aplicação à experiência não perca, por esse motivo, sua verdade e certeza. Mas, deste ponto, estaremos mais aptos a julgar a conclusão desse sistema de princípios.

A tabela das categorias é naturalmente o nosso guia para a tabela de princípios, porque essas nada mais são do que regras para o emprego objetivo do primeiro. Por conseguinte, todos os princípios do entendimento puro são:

1

Axiomas da Intuição

2

Antecipações
de Percepção 3

analogias

da experiência

Postulados do Pensamento Empírico

em geral

Eu escolhi essas apelações de forma prudente, a fim de não perdermos de vista as distinções em relação às evidências e ao emprego desses princípios. No entanto, logo parecerá que - um fato que diz respeito tanto à evidência desses princípios quanto à determinação a priori de fenômenos - de acordo com as categorias de quantidade e qualidade (se considerarmos apenas a forma deles), os princípios dessas categorias são distinguíveis daquelas das outras duas, na medida em que as primeiras possuem uma intuitiva, mas a segunda de uma meramente discursiva, embora em ambos os casos uma certeza completa. Portanto, chamarei os primeiros princípios matemáticos e dinâmicos.

Toda combinação (conjunção) é composição (composição) ou conexão (nexo). O primeiro é a síntese de uma variedade, cujas partes não necessariamente pertencem uma à outra. Por exemplo, os dois triângulos nos quais um quadrado é dividido por uma diagonal não necessariamente pertencem um ao outro, e desse tipo é a síntese do homogêneo em tudo o que pode ser considerado matematicamente. Essa síntese pode ser dividida em agregação e coalizão, a primeira sendo aplicada em extensas, a segunda em quantidades intensivas. O segundo tipo de combinação (nexo) é a síntese de uma variedade, na medida em que suas partes pertencem necessariamente uma à outra; por exemplo, o acidente com uma substância ou o efeito para a causa. Consequentemente, é uma síntese daquilo que, embora heterogêneo, a priori. Essa combinação - e não arbitrária - intitula dinâmica porque diz respeito à conexão da existência da variedade. Isso, novamente, pode ser dividido na síntese física, dos fenômenos divididos entre si, e na síntese metafísica, ou na conexão de fenômenos a priori na faculdade de cognição.

Deve-se observar, no entanto, que por esses termos quero dizer tão pouco, em um caso, os princípios da matemática quanto os da dinâmica geral

(física) do outro. Tenho aqui em vista apenas os princípios do entendimento puro, em sua aplicação ao sentido interno (sem distinção das representações nele dadas), por meio dos quais as ciências da matemática e da dinâmica se tornam possíveis. Por conseguinte, nomeei esses princípios mais com referência à sua aplicação do que ao seu conteúdo; e agora passarei a considerá-los na ordem em que estão na mesa.

1. AXIOMAS DE INTUIÇÃO.

O princípio é: Todas as intuições são quantidades extensivas.

PROVA.

Todos os fenômenos contêm, no que se refere à sua forma, uma intuição no espaço e no tempo, a priori base de todos, sem exceção. Os fenômenos, portanto, não podem ser apreendidos, isto é, recebidos na consciência empírica, a não ser pela síntese de uma variedade, através da qual as representações de um determinado espaço ou tempo são geradas; isto é, através da composição do homogêneo e da consciência da unidade sintética dessa variedade (homogênea). Ora, a consciência de uma variedade homogênea na intuição, na medida em que a representação de um objeto é possível, é a concepção de uma quantidade (quanti). Consequentemente, mesmo a percepção de um objeto como fenômeno é possível apenas através da mesma unidade sintética da variedade da dada intuição sensual, através do qual a unidade da composição do coletor homogêneo na concepção de uma quantidade é cogitada; isto é, todos os fenômenos são quantidades e quantidades extensas, porque, como intuições no espaço ou no tempo, devem ser representados por meio da mesma síntese pela qual o próprio espaço e tempo são determinados.

Uma quantidade extensa que chamo é aquela em que a representação das partes possibilita (e, portanto, necessariamente antecede) a representação do todo. Não posso representar para mim nenhuma linha, por menor que seja, sem traçá-la em pensamento, isto é, sem gerar a partir de um ponto todas as suas partes uma após a outra, e somente dessa maneira produzindo essa intuição. Precisamente o mesmo acontece com cada parte

do tempo, mesmo a menor. Eu cogito nele apenas o progresso sucessivo de um momento para outro e, portanto, por meio das diferentes partes do tempo e da adição delas, uma quantidade determinada de tempo é produzida. Como a intuição pura em todos os fenômenos é tempo ou espaço, todo fenômeno em seu caráter de intuição é uma quantidade extensa, na medida em que só pode ser percebida em nossa apreensão por síntese sucessiva (de uma parte para outra). Todos os fenômenos devem, portanto, ser considerados como agregados, isto é, como uma coleção de partes dadas anteriormente; o que não é o caso de todo tipo de quantidade, mas apenas daquelas que são representadas e apreendidas por nós como extensas.

Nesta síntese sucessiva da imaginação produtiva, na geração de figuras, funda-se a matemática da extensão, ou geometria, com seus axiomas, que expressam as condições da intuição sensível a priori, sob as quais somente o esquema de uma concepção pura de intuição pode existir; por exemplo, “entre dois pontos, apenas uma linha reta é possível”, “duas linhas retas não podem incluir um espaço”, etc. Esses são os axiomas que se relacionam adequadamente apenas às quantidades (quanta) como tais.

Mas, no que diz respeito à quantidade de uma coisa (quantitas), ou seja, a resposta à pergunta: “Qual é o tamanho deste ou daquele objeto?” embora, com relação a essa questão, tenhamos várias proposições sintéticas e imediatamente certas (indemonstrabilia); não temos, no sentido próprio do termo, axiomas. Por exemplo, as proposições: “Se iguais forem adicionados a iguais, todos são iguais”; “Se iguais são tirados de iguais, os restantes são iguais”; são analíticas, porque sou imediatamente consciente da identidade da produção de uma quantidade com a produção da outra; Considerando que os axiomas devem ser a priori proposições sintéticas. Por outro lado, as proposições evidentes quanto à relação dos números são certamente sintéticas, mas não universais, como as da geometria, e, por esse motivo, não podem ser chamadas de axiomas, mas de fórmulas numéricas. Que $7 + 5 = 12$ não é uma proposição analítica. Pois nem na representação de sete, nem de cinco, nem na composição dos dois números, cogito o número doze.

(Se eu cogitar o número na adição de ambos, não é atualmente a questão; pois, no caso de uma proposição analítica, o único ponto é se eu cogitar realmente o predicado na representação do sujeito.) Mas, embora a proposição é sintético, é, no entanto, apenas uma proposição singular. Na medida em que aqui se refere apenas à síntese do homogêneo (as unidades), ele não pode ocorrer exceto de uma maneira, embora nosso uso desses números seja posteriormente geral. Se eu disser: "Um triângulo pode ser construído com três linhas, sendo que duas delas juntas são maiores que a terceira", exercito apenas a função pura da imaginação produtiva, que pode desenhar as linhas por mais tempo ou mais e construir os ângulos a seu prazer. Pelo contrário, o número sete é possível apenas de uma maneira, e também o número doze, que resulta da síntese de sete e cinco. Tais proposições, então, não podem ser denominadas axiomas (pois nesse caso deveríamos ter uma infinidade delas), mas fórmulas numéricas. Exerço apenas a função pura da imaginação produtiva, que pode traçar as linhas mais longas ou mais curtas e construir os ângulos a seu gosto. Pelo contrário, o número sete é possível apenas de uma maneira, e também o número doze, que resulta da síntese de sete e cinco. Tais proposições, então, não podem ser denominadas axiomas (pois nesse caso deveríamos ter uma infinidade delas), mas fórmulas numéricas.

Este princípio transcendental da matemática dos fenômenos aumenta muito a prioriconhecimento. Pois é somente por esse princípio que a matemática pura é tornada aplicável em toda a sua precisão aos objetos da experiência e, sem ela, a validade dessa aplicação não seria tão evidente; pelo contrário, contradições e confusões muitas vezes surgiram nesse exato momento. Fenômenos não são coisas em si. A intuição empírica é possível apenas através da pura intuição (de espaço e tempo); conseqüentemente, o que afirma a geometria do último, é indiscutivelmente válido do primeiro. Todas

as evasões, como a afirmação de que os objetos dos sentidos não estão em conformidade com as regras da construção no espaço (por exemplo, com a regra da infinita divisibilidade de linhas ou ângulos), devem cair no chão. Pois, se essas objeções são válidas, negamos o espaço e, com ele, toda a matemática, validade objetiva e não sabemos mais por que, e até que ponto a matemática pode ser aplicada aos fenômenos. A síntese de espaços e tempos como forma essencial de toda intuição é aquela que possibilita a apreensão de um fenômeno e, portanto, toda experiência externa, conseqüentemente toda cognição dos objetos da experiência; e qualquer que seja a matemática em seu uso puro que comprove o primeiro, deve necessariamente manter o bem do último. Todas as objeções são apenas as chicaneries de uma razão mal instruída, que erroneamente pensa libertar os objetos dos sentidos das condições formais de nossa sensibilidade, e os representa, embora sejam meros fenômenos, como coisas em si, apresentados como tais ao nosso entendimento. Mas neste caso, não é o que possibilita a apreensão de um fenômeno e, portanto, toda experiência externa e, conseqüentemente, toda a cognição dos objetos da experiência; e qualquer que seja a matemática em seu uso puro que comprove o primeiro, deve necessariamente manter o bem do último. Todas as objeções são apenas as chicaneries de uma razão mal instruída, que erroneamente pensa libertar os objetos dos sentidos das condições formais de nossa sensibilidade, e os representa, embora sejam meros fenômenos, como coisas em si, apresentados como tais ao nosso entendimento. Mas neste caso, não é o que possibilita a apreensão de um fenômeno e, portanto, toda experiência externa e, conseqüentemente, toda a cognição dos objetos da experiência; e qualquer que seja a matemática em seu uso puro que comprove o primeiro, deve necessariamente manter o bem do último. Todas as objeções são apenas as chicaneries de uma razão mal instruída, que erroneamente pensa libertar os objetos dos sentidos das condições formais de nossa sensibilidade, e os representa, embora sejam meros fenômenos, como coisas em si, apresentados como tais ao nosso

entendimento. Mas neste caso, não Todas as objeções são apenas as chicaneries de uma razão mal instruída, que erroneamente pensa libertar os objetos dos sentidos das condições formais de nossa sensibilidade, e os representa, embora sejam meros fenômenos, como coisas em si, apresentados como tais ao nosso entendimento. Mas neste caso, não uma cognição sintética a priori deles poderia ser possível, conseqüentemente não através de concepções puras de espaço e a ciência que determina essas concepções, isto é, geometria, seria impossível.

2. ANTICIPAÇÕES DE PERCEPÇÃO.

O princípio destes é: Em todos os fenômenos, o Real, o que é um objeto de sensação, tem Quantidade Intensiva, ou seja, tem um Grau.

PROVA.

Percepção é consciência empírica, isto é, uma consciência que contém um elemento de sensação. Os fenômenos como objetos de percepção não são puros, isto é, intuições meramente formais, como espaço e tempo, pois não podem ser percebidos em si mesmos. Eles contêm, então, além da intuição, os materiais para um objeto (através do qual é representado algo existente no espaço ou no tempo), ou seja, contêm o real da sensação, como uma representação meramente subjetiva, que nos dá meramente a consciência de que o sujeito é afetado e que nos referimos a algum objeto externo. Agora, é possível uma transição gradual da consciência empírica para a consciência pura, na medida em que o real nessa consciência desaparece completamente e permanece uma consciência meramente formal (a priori) da variedade no tempo e no espaço; conseqüentemente, é possível também uma síntese da produção da quantidade de uma sensação desde o seu início, ou seja, da pura intuição = 0 em diante até uma certa quantidade da sensação. Ora, como a sensação em si não é uma representação objetiva, e nela não se encontra nem a intuição do espaço nem do tempo, ela não pode possuir uma quantidade extensa e, no entanto, não lhe pertence uma quantidade (e que por meio de sua apreensão, na qual a consciência empírica pode, dentro de um certo tempo, subir do nada = 0 até sua quantidade determinada), conseqüentemente, uma quantidade intensiva. E assim devemos atribuir quantidades intensivas, isto é, um grau de influência

no sentido a todos os objetos da percepção, na medida em que essa percepção contenha sensação.

Toda cognição, por meio da qual sou capaz de conhecer e determinar a priori o que pertence à cognição empírica, pode ser chamada de antecipação; e, sem dúvida, é nesse sentido que Epicuro emprega sua expressão *prholepsis*. Mas, como existe nos fenômenos algo que nunca é conhecido a priori, que, por esse motivo, constitui a diferença apropriada entre cognição pura e empírica, ou seja, sensação (como a questão da percepção), segue-se que essa sensação é exatamente esse elemento da cognição que não pode ser antecipado. Por outro lado, podemos muito bem denominar as determinações puras no espaço e no tempo, bem como em termos de quantidade e antecipação de fenômenos, porque eles representam a prioriaquilo que sempre pode ser dado a posteriori na experiência. Suponhamos, porém, que em toda sensação, como a sensação em geral, sem que nenhuma sensação em particular seja pensada, existisse algo que pudesse ser conhecido a priori, isso merecesse ser chamado de antecipação em um sentido especial - especial, porque pode parecer surpreendente. evitar a experiência, naquilo que diz respeito à questão da experiência e da qual só podemos derivar. No entanto, esse é realmente o caso aqui.

A apreensão, apenas pela sensação, preenche apenas um momento, ou seja, se eu não levar em consideração uma sucessão de muitas sensações. Como no fenômeno, cuja apreensão não é uma síntese sucessiva que avança de partes para uma representação inteira, a sensação não tem, portanto, uma quantidade extensa; a falta de sensação em um momento representaria como vazia, conseqüentemente = 0. Aquilo que na intuição empírica corresponde à sensação é realidade (*realitas phaenomenon*); aquilo que corresponde à ausência dela, negação = 0. Agora toda sensação é capaz de diminuir, para que possa diminuir e, assim, desaparecer gradualmente. Portanto, entre a realidade em um fenômeno e a negação, existe uma concatenação contínua de muitas possíveis sensações intermediárias, cuja diferença uma da outra é sempre menor do que aquela entre a sensação e o

zero, ou a negação completa. Ou seja, o real em um fenômeno sempre tem uma quantidade que, no entanto, não é detectável na apreensão, na medida em que a apreensão ocorre por meio da mera sensação em um instante, e não pela síntese sucessiva de muitas sensações, e portanto não progredir das partes para o todo. Consequentemente, possui uma quantidade, mas não uma quantidade extensa.

Agora, essa quantidade que é apreendida apenas como unidade e na qual a pluralidade pode ser representada apenas por aproximação à negação = 0, denomino quantidade intensiva. Conseqüentemente, a realidade em um fenômeno tem uma quantidade intensiva, isto é, um grau. se considerarmos essa realidade como causa (seja de sensação ou de outra realidade no fenômeno, por exemplo, uma mudança), chamaremos o grau de realidade em seu caráter de causa de um momento, por exemplo, o momento do peso; e por essa razão, que o grau indica apenas a quantidade cuja apreensão não é sucessiva, mas instantânea. Isso, no entanto, falo apenas de passagem, pois com causalidade não tenho no momento nada a fazer.

Consequentemente, toda sensação, conseqüentemente toda realidade nos fenômenos, por menor que seja, possui um grau, isto é, uma quantidade intensiva, que sempre pode ser diminuída, e entre realidade e negação existe uma conexão contínua de realidades possíveis e possíveis. percepções menores. Toda cor - por exemplo, vermelho - possui um grau que, por menor que seja, nunca é o menor, e sempre por calor, momento de peso etc.

Essa propriedade de quantidades, segundo a qual nenhuma parte delas é a menor possível (nenhuma parte simples), é chamada de continuidade. O espaço e o tempo são quanta contínuos, porque nenhuma parte deles pode ser dada, sem incluí-lo dentro de limites (pontos e momentos); conseqüentemente, essa parte dada é ela própria um espaço ou um tempo. O espaço, portanto, consiste apenas em espaços e tempo dos tempos. Pontos e momentos são apenas limites, isto é, meros lugares ou posições de sua limitação. Mas os lugares sempre pressupõem intuições que devem

limitá-las ou determiná-las; e não podemos conceber espaço ou tempo composto por partes constituintes que são dadas antes do espaço ou do tempo. Essas quantidades também podem ser chamadas de fluidas, porque a síntese (da imaginação produtiva) na produção dessas quantidades é uma progressão no tempo,

Todos os fenômenos, portanto, são quantidades contínuas, tanto em relação à intuição quanto à mera percepção (sensação e, com ela, realidade). No primeiro caso, são quantidades extensas; no último, intensivo. Quando a síntese da variedade de um fenômeno é interrompida, resulta apenas um agregado de vários fenômenos, e não propriamente um fenômeno como quantidade, que não é produzido pela mera continuação da síntese produtiva de um certo tipo, mas pela repetição de uma síntese sempre cessando. Por exemplo, se eu chamar treze dólares de soma ou quantidade de dinheiro, empregarei o termo corretamente, pois entendo por treze dólares o valor de uma marca em prata padrão, que é, com certeza, uma quantidade contínua, em que nenhuma parte é a menor, mas cada parte pode constituir um pedaço de dinheiro, que conteria material para peças ainda menores. Se, no entanto, pelas palavras treze dólares, eu entender tantas moedas (seja o valor em prata, seja o que for), seria bastante errado usar a expressão uma quantidade de dólares; pelo contrário, devo chamá-los de agregados, isto é, um número de moedas. E, como em todo número, devemos ter a unidade como fundamento, portanto, um fenômeno tomado como unidade é uma quantidade e, como tal, sempre uma quantidade contínua (continuum quântico).

Agora, considerando que todos os fenômenos, considerados extensos ou intensivos, são quantidades contínuas, a proposição: "Toda mudança (transição de uma coisa de um estado para outro) é contínua", pode ser facilmente comprovada aqui com facilidade e com evidências matemáticas. não que a causalidade de uma mudança esteja inteiramente além dos limites de uma filosofia transcendental e pressuponha princípios empíricos. Por causa da possibilidade de uma causa que altera a condição das coisas, isto é, que as determina ao contrário de um determinado estado, o

entendimento não nos dá a priori nenhum conhecimento; não apenas porque não tem uma visão da possibilidade dela (pois tal percepção está ausente em vários aspectos a priori).cognições), mas porque a noção de mudança diz respeito apenas a determinadas determinações de fenômenos, que somente a experiência pode nos familiarizar, enquanto sua causa reside no imutável. Mas, vendo que não temos nada que possamos empregar aqui, a não ser as concepções fundamentais puras de toda a experiência possível, entre as quais é claro que nada empírico pode ser admitido, não ousamos, sem prejudicar a unidade do nosso sistema, antecipar a ciência física geral, que é construído sobre certas experiências fundamentais.

Não obstante, não queremos provas da grande influência que o princípio acima desenvolvido exerce na antecipação das percepções e até mesmo no suprimento da falta delas, a ponto de nos proteger das falsas conclusões que, de outra maneira, poderíamos tirar precipitadamente. .

Se toda realidade na percepção tem um grau, entre o qual e a negação, há uma sequência interminável de graus cada vez menores, e se, no entanto, todo sentido deve ter um grau determinado de receptividade para as sensações; nenhuma percepção e, conseqüentemente, nenhuma experiência é possível, o que pode provar, imediata ou medidamente, uma ausência total de toda a realidade em um fenômeno; em outras palavras, é impossível tirar da experiência uma prova da existência de espaço vazio ou de tempo vazio. Pois, em primeiro lugar, toda uma ausência de realidade em uma intuição sensual não pode, é claro, ser um objeto de percepção; segundo, essa ausência não pode ser deduzida da contemplação de nenhum fenômeno isolado e da diferença de graus em sua realidade; nem deveria ser admitido na explicação de qualquer fenômeno.

Vamos dar um exemplo disso. Quase todos os filósofos naturais, observando uma grande diferença na quantidade de matéria de diferentes tipos em corpos com o mesmo volume (parcialmente devido ao momento de gravidade ou peso, parcialmente devido ao momento de resistência a outros corpos em movimento) , concluem por unanimidade que esse volume

(grande quantidade do fenômeno) deve ser nulo em todos os órgãos, embora em proporções diferentes. Mas quem suspeitaria que esses investigadores matemáticos e mecânicos da natureza deveriam fundamentar essa conclusão apenas em uma hipótese metafísica - um tipo de hipótese que eles professam depreciar e evitar? Ainda assim, eles assumem que o real no espaço (não devo aqui chamá-lo de impenetrabilidade ou peso, porque essas são concepções empíricas) é sempre idêntico, e só pode ser distinguido de acordo com sua extensa quantidade, isto é, multiplicidade. Agora, a esse pressuposto, para o qual eles não podem ter base na experiência e que, consequentemente, é meramente metafísico, oponho-me a uma demonstração transcendental, que é verdade não explicará a diferença no preenchimento de espaços, mas que, no entanto, acaba completamente com a suposta necessidade do pressuposto acima mencionado, não podemos explicar a referida diferença senão pela hipótese de espaços vazios. Além disso, essa demonstração tem o mérito de deixar o entendimento em liberdade para conceber essa distinção de maneira diferente, se a explicação do fato exigir tal hipótese. Pois percebemos que, embora dois espaços iguais possam ser completamente preenchidos por questões completamente diferentes, de modo que em nenhum deles resta um único ponto em que a matéria não está presente; no entanto, toda realidade tem seu grau (de resistência ou de peso), que, sem diminuir a quantidade extensa, pode se tornar cada vez menos ad infinitum, antes que passe ao nada e desapareça. Assim, uma expansão que preenche um espaço - por exemplo, calórico ou qualquer outra realidade no mundo fenomenal - pode diminuir em graus até o infinito, mas sem deixar a menor parte do espaço vazia; pelo contrário, preenchê-lo com esses graus inferiores tão completamente quanto outro fenômeno poderia com maior. Minha intenção aqui não é de forma alguma sustentar que esse é realmente o caso da diferença de assuntos, em relação à gravidade específica deles; Desejo apenas provar, a partir de um princípio de puro entendimento, princípio a priori do entendimento.

No entanto, esse princípio da antecipação da percepção deve, de certa forma, assustar um investigador cuja iniciação na filosofia transcendental tornou cautelosa. Naturalmente, devemos ter dúvidas se o entendimento

pode ou não apresentar uma proposição sintética como a que respeita o grau de toda a realidade nos fenômenos e, conseqüentemente, a possibilidade da própria diferença de sensação - abstração sendo feita de sua qualidade empírica. Portanto, trata-se de uma questão não indigna de solução: “Como o entendimento pode pronunciar fenômenos sintéticos e a priori respeitando os fenômenos e assim antecipá-los, mesmo naquilo que é peculiar e meramente empírico, ou seja, o que diz respeito à própria sensação?”

Em todos os casos, a qualidade da sensação é meramente empírica e não pode ser representada a priori (por exemplo, cores, sabores, etc.). Mas o real - o que corresponde à sensação - em oposição à negação = 0, representa apenas algo cuja concepção em si contém um ser (ein seyn) e significa apenas a síntese em uma consciência empírica. Ou seja, a consciência empírica no sentido interno pode ser elevada de 0 a todos os graus mais altos, de modo que a mesma quantidade extensa de intuição, uma superfície iluminada, por exemplo, excita uma sensação tão grande quanto um agregado de muitas outras. superfícies menos iluminadas. Podemos, portanto, abstrair completamente a extensa quantidade de um fenômeno e representar para nós mesmos, na mera sensação em um certo momento, uma síntese de ascensão homogênea de 0 até a consciência empírica dada. Todas as sensações, portanto, como tal, são dadas apenas uma posteriori , mas essa propriedade, a saber, que possuem um grau, pode ser conhecida a priori. Vale ressaltar que, em relação às quantidades em geral, podemos conhecer a priori apenas uma única qualidade, a saber, continuidade; mas em relação a toda a qualidade (o real nos fenômenos), não podemos conhecer a priori nada mais do que a quantidade intensiva dela, a saber, que eles têm um grau. Tudo o resto é deixado para experimentar.

3. ANALOGIAS DE EXPERIÊNCIA.

O princípio disso é: a experiência só é possível através da representação de uma conexão necessária das percepções.

PROVA.

A experiência é uma cognição empírica; isto é, uma cognição que determina um objeto por meio de percepções. É, portanto, uma síntese de percepções, uma síntese que não é ela mesma contida na percepção, mas que contém a unidade sintética da variedade de percepção em uma consciência; e essa unidade constitui o essencial de nossa cognição de objetos dos sentidos, isto é, de experiência (não apenas de intuição ou sensação). Agora, na experiência, nossas percepções se reúnem contingentemente, de modo que nenhum caráter de necessidade em sua conexão apareça, ou possa aparecer a partir das próprias percepções, porque a apreensão é apenas um agrupamento da variedade de intuição empírica e nenhuma representação de uma necessidade na existência conectada dos fenômenos que a apreensão reúne, deve ser descoberto nela. Porém, como a experiência é uma cognição de objetos por meio de percepções, segue-se que a relação da existência da existência da variedade deve ser representada na experiência, não como ela é montada no tempo, mas como é objetivamente no tempo. E como o próprio tempo não pode ser percebido, a determinação da existência de objetos no tempo só pode ocorrer por meio de sua conexão no tempo em geral, conseqüentemente somente por meio de a priori, conectando concepções. Agora, como essas concepções sempre possuem o caráter de necessidade, a experiência só é possível por meio de uma representação da conexão necessária da percepção.

Os três modos de tempo são permanência, sucessão e coexistência. Conseqüentemente, existem três regras de todas as relações do tempo nos fenômenos, segundo as quais a existência de todo fenômeno é determinada em relação à unidade de todos os tempos, e estas precedem toda a experiência e a tornam possível.

O princípio geral de todas as três analogias repousa sobre a necessária unidade de percepção em relação a toda consciência empírica possível (percepção) a todo momento, conseqüentemente, como essa unidade permanece a priori na base de todas as operações mentais, o princípio repousa sobre a síntese. unidade de todos os fenômenos de acordo com sua

relação no tempo. Pois a apercepção original refere-se ao nosso sentido interno (o complexo de todas as representações) e, de fato, relaciona - se a priori à sua forma, isto é, a relação da múltipla consciência empírica no tempo. Agora, essa variedade deve ser combinada na percepção original de acordo com as relações de tempo - uma necessidade imposta pela prioriunidade transcendental de apercepção, à qual está sujeito tudo o que pode pertencer à minha (ie, minha) cognição e, portanto, tudo o que pode se tornar um objeto para mim. Essa unidade sintética e a priori determinada em relação às percepções no tempo é, portanto, a regra: "Todas as determinações empíricas do tempo devem estar sujeitas a regras da determinação geral do tempo"; e as analogias da experiência, das quais estamos prestes a tratar, devem ser regras dessa natureza.

Esses princípios têm essa peculiaridade: não dizem respeito a fenômenos e à síntese da intuição empírica, mas apenas a existência de fenômenos e sua relação um com o outro em relação a essa existência. Agora, o modo em que apreendemos uma coisa em um fenômeno pode ser determinado a priori de tal maneira que a regra de sua síntese possa dar, isto é, pode produzir essa intuição a priori em todos os exemplos empíricos. Mas a existência de fenômenos não pode ser conhecida a priorie, embora pudéssemos chegar por esse caminho a uma conclusão do fato de alguma existência, não poderíamos conhecê-la com determinação, ou seja, deveríamos ser incapazes de antecipar em que sentido a intuição empírica dela seria distinguível da existência. o dos outros.

Os dois princípios acima mencionados, que chamei de matemáticos, considerando o fato de autorizarem a aplicação de fenômenos matemáticos, relacionam-se a esses fenômenos apenas em relação à sua possibilidade e nos ensinam como os fenômenos, tanto quanto à sua intuição ou ao real em sua percepção, pode ser gerado de acordo com as regras de uma síntese matemática. Consequentemente, quantidades numéricas e, com elas, a determinação de um fenômeno como quantidade, podem ser empregadas tanto em um caso quanto no outro. Assim, por exemplo, das 200.000 iluminações da lua, eu poderia compor e dar a priori , isto é, o grau de

nossas sensações da luz solar. Podemos, portanto, intitular esses dois princípios constitutivos.

O caso é muito diferente daqueles princípios cuja província é sujeitar a existência de fenômenos a regras a priori . Pois, como a existência não admite ser construída, fica claro que eles devem apenas dizer respeito às relações de existência e ser meramente princípios reguladores. Nesse caso, portanto, nem se deve pensar em axiomas nem em antecipações. Assim, se uma percepção nos é dada, em uma certa relação de tempo com outras percepções (embora indeterminadas), não podemos dizer a priori, qual e quão grande (em quantidade) a outra percepção necessariamente conectada com a anterior é, mas apenas como ela está conectada, carrega sua existência, nesse determinado modo de tempo. Analogias em filosofia significam algo muito diferente do que elas representam em matemática. Neste último, são fórmulas que enunciam a igualdade de duas relações de quantidade e são sempre constitutivas, de modo que, se dois termos da proporção são dados, o terceiro também é dado, ou seja, pode ser construído com a ajuda destes. fórmulas. Mas, na filosofia, a analogia não é a igualdade de duas relações quantitativas, mas de duas qualitativas. Nesse caso, de três termos dados, posso dar a priorie conheço a relação com um quarto membro, mas não esse quarto termo em si, embora eu certamente possua uma regra para me guiar na busca desse quarto termo em experiência, e uma marca para me ajudar a descobri-lo. Uma analogia da experiência é, portanto, apenas uma regra segundo a qual a unidade da experiência deve surgir das percepções em relação aos objetos (fenômenos) não como um constitutivo, mas apenas como um princípio regulador. O mesmo vale também para os postulados do pensamento empírico em geral, relacionados à síntese da mera intuição (que diz respeito à forma dos fenômenos), à síntese da percepção (que diz respeito à questão dos fenômenos) e à síntese da experiência (que diz respeito à relação dessas percepções). Pois eles são apenas princípios reguladores e claramente distinguíveis dos matemáticos,a priori , mas no modo de evidência do mesmo, conseqüentemente também no modo de demonstração.

Mas o que foi observado de todas as proposições sintéticas, e deve ser particularmente observado nesse local, é que essas analogias possuem significado e validade, não como princípios do transcendental, mas apenas como princípios do uso empírico do entendimento, e portanto, sua verdade só pode ser provada como tal e, conseqüentemente, os fenômenos não devem ser subordinados diretamente sob as categorias, mas apenas sob seus esquemas. Pois se os objetos aos quais esses princípios devem ser aplicados fossem coisas em si, seria bastante impossível conhecer tudo a respeito deles sinteticamente a priori. Mas eles não passam de fenômenos; um conhecimento completo dos quais - um conhecimento para o qual todos os princípios a priori deve finalmente se relacionar - é a única experiência possível. Segue-se que esses princípios não podem ter mais nada a ter como objetivo do que as condições da cognição empírica na unidade de síntese dos fenômenos. Mas essa síntese é cogitada apenas no esquema da pura concepção do entendimento, de cuja unidade, como a de uma síntese em geral, a categoria contém a função irrestrita por qualquer condição sensorial. Esses princípios nos autorizarão, portanto, a conectar os fenômenos de acordo com uma analogia, com a unidade lógica e universal das concepções e, conseqüentemente, a empregar as categorias nos próprios princípios; mas, ao aplicá-los à experiência, usaremos apenas seus esquemas, como a chave para sua aplicação adequada, em vez das categorias, ou antes, como condições restritivas,

A. PRIMEIRA ANALOGIA.

Princípio da permanência da substância. Em todas as mudanças de fenômenos, a substância é permanente e o seu quantum na natureza não aumenta nem diminui.

PROVA.

Todos os fenômenos existem no tempo, onde sozinhos como substrato, isto é, como forma permanente da intuição interna, podem ser representados coexistência e sucessão. Consequentemente, o tempo, no qual todas as mudanças de fenômenos devem ser cogitadas, permanece e não muda, porque é aquele em que a sucessão e a coexistência podem ser representadas apenas como suas determinações. Agora, o tempo em si não

pode ser um objeto de percepção. Segue-se que nos objetos de percepção, isto é, nos fenômenos, deve ser encontrado um substrato que represente o tempo em geral, e no qual toda mudança ou coexistência possa ser percebida por meio da relação dos fenômenos com ele. Mas o substrato de toda a realidade, isto é, de tudo o que diz respeito à existência das coisas, é substância; tudo o que diz respeito à existência só pode ser cogitado como uma determinação da substância. Consequentemente, o permanente, em relação ao qual somente todas as relações do tempo nos fenômenos podem ser determinadas, é substância no mundo dos fenômenos, isto é, o real nos fenômenos, aquilo que, como substrato de toda mudança, permanece sempre o mesmo. Consequentemente, como isso não pode mudar de existência, sua quantidade na natureza não pode ser aumentada nem diminuída.

Nossa apreensão da variedade em um fenômeno é sempre sucessiva, consequentemente, sempre em mudança. Somente por isso, nunca poderíamos determinar se essa variedade, como objeto de experiência, é coexistente ou sucessiva, a menos que tivesse como fundamento algo fixo e permanente, cuja existência toda sucessão e coexistência não passa de tantos modos (tempo modificado). Somente no permanente são possíveis relações de tempo (pois simultaneidade e sucessão são as únicas relações no tempo); isto é, o permanente é o substrato de nossa representação empírica do próprio tempo, na qual somente toda a determinação do tempo é possível. A permanência é, de fato, apenas outra expressão do tempo, como o correlato permanente de toda a existência de fenômenos, de todas as mudanças e de toda a coexistência. Pois a mudança não afeta o tempo em si, mas apenas os fenômenos no tempo (assim como a coexistência não pode ser considerada como um modo de tempo em si, visto que com o tempo nenhuma parte é coexistente, mas todas sucessivas). Se atribuíssemos a sucessão ao próprio tempo, deveríamos ser obrigados a cogitar outro momento, no qual essa sucessão seria possível. É apenas por meio da permanente que a existência em diferentes partes da série sucessiva de tempo recebe uma quantidade, que denominamos duração. Pois, em mera sucessão, a existência desaparece e recomeça perpetuamente e, portanto, nunca tem a menor quantidade. Sem o

permanente, então, nenhuma relação no tempo é possível. Agora, o tempo em si não é um objeto de percepção; conseqüentemente, o permanente nos fenômenos deve ser considerado o substrato de toda determinação do tempo, e conseqüentemente também como condição da possibilidade de toda unidade sintética de percepções, isto é, de experiência; e toda existência e toda mudança no tempo só podem ser consideradas como um modo na existência daquilo que permanece imutável. Portanto, em todos os fenômenos, o permanente é o objeto em si, ou seja, a substância (fenômeno); mas tudo o que muda ou pode mudar pertence apenas ao modo de existência dessa substância ou substâncias, conseqüentemente às suas determinações.

Acho que em todas as épocas, não apenas o filósofo, mas também o entendimento comum, colocaram essa permanência como um substrato de todas as mudanças nos fenômenos; de fato, sou obrigado a acreditar que eles sempre aceitarão isso como um fato indubitável. Somente o filósofo se expressa de maneira mais precisa e definida, quando diz: "Em todas as mudanças no mundo, a substância permanece e os acidentes são mutáveis". Mas dessa proposição decididamente sintética, em nenhum lugar encontro sequer uma tentativa de prova; mas raramente tem a boa sorte de estar, como merece, à frente dos puros e inteiramente a priorileis da natureza. Na verdade, a afirmação de que a substância é permanente é tautológica. Pois essa mesma permanência é o fundamento sobre o qual aplicamos a categoria de substância ao fenômeno; e deveríamos ter sido obrigados a provar que em todos os fenômenos existe algo permanente, cuja existência o mutável não passa de uma determinação. Mas porque uma prova dessa natureza não pode ser dogmática, isto é, não pode ser extraída de concepções, na medida em que diz respeito a uma proposição sintética a priori, e como os filósofos nunca refletiram que tais proposições são válidas apenas em relação à experiência possível e, portanto, não podem ser provadas exceto por meio de uma dedução da possibilidade de experiência, não é de admirar que, embora tenha servido como base de toda experiência (pois sentimos a necessidade disso na cognição empírica), nunca foi apoiado por provas.

Um filósofo foi perguntado: "Qual é o peso da fumaça?" Ele respondeu: "Subtraia do peso da madeira queimada o peso das cinzas restantes, e você terá o peso da fumaça." Assim, ele presumiu ser incontestável que, mesmo no fogo, a matéria (substância) não perece, mas que apenas a forma dela sofre uma mudança. Da mesma maneira, estava o ditado: "Do nada vem nada", apenas outra inferência do princípio ou permanência, ou melhor, da existência sempre permanente do verdadeiro sujeito nos fenômenos. Pois se o fenômeno que chamamos substância deve ser o substrato adequado de toda determinação do tempo, segue-se que toda a existência no passado e no tempo futuro deve ser determinável apenas por meio dela. Portanto, temos o direito de aplicar o termo substância a um fenômeno, apenas porque supomos sua existência em todos os tempos, uma noção que a palavra permanência não expressa completamente, pois parece mais referir-se ao tempo futuro. No entanto, a necessidade interna de ser perpetuamente está inseparavelmente conectada à necessidade de sempre ter sido e, portanto, a expressão pode permanecer como está. "Gigni de nihilo nihil; in nihilum nil posse reverti ", são duas proposições que os antigos nunca se separaram e que as pessoas hoje em dia às vezes se separam por engano, porque imaginam que as proposições se aplicam aos objetos como coisas em si mesmas, e que a primeira pode ser hostil à dependência (até também em relação à sua substância) do mundo sobre uma causa suprema.

[Persius, Satirae, iii.83-84. "Nada pode ser produzido a partir do nada; nada pode ser devolvido em nada. "]

Mas essa apreensão é totalmente desnecessária, pois a questão, neste caso, é apenas de fenômenos na esfera da experiência, cuja unidade nunca seria possível, se admitíssemos a possibilidade de que coisas novas (em relação à substância) surgissem. Pois nesse caso, deveríamos perder por completo o que por si só pode representar a unidade do tempo, ou seja, a identidade do substrato, como aquele pelo qual, por si só, toda mudança possui unidade completa e completa. Essa permanência não é senão a maneira pela qual representamos para nós mesmos a existência das coisas no mundo

fenomenal.

As determinações de uma substância, que são apenas modos particulares de sua existência, são chamadas de acidentes. São sempre reais, porque dizem respeito à existência da substância (negações são apenas determinações, que expressam a inexistência de algo na substância). Agora, se a esse real na substância atribuímos uma existência particular (por exemplo, ao movimento como um acidente da matéria), essa existência é chamada de herança, em contraste com a existência da substância, a que chamamos de subsistência. Mas, portanto, surgem muitos conceitos errôneos, e seria um modo de expressão mais preciso e justo designar o acidente apenas como o modo no qual a existência de uma substância é determinada positivamente. Enquanto isso, devido às condições do exercício lógico de nosso entendimento, é impossível evitar separar, por assim dizer, aquilo que, na existência de uma substância, está sujeito a alterações, enquanto a substância permanece, e em relação a ela em relação ao que é propriamente permanente e radical. Por essa razão, essa categoria de substância está sob o título de relação, mais porque é a sua condição do que porque contém em si alguma relação.

Agora, sobre essa noção de permanência repousa a noção adequada da mudança de concepção. Origem e extinção não são mudanças daquilo que se origina ou se torna extinto. Mudança é apenas um modo de existência, que se segue a outro modo de existência do mesmo objeto; portanto, tudo o que muda é permanente, e apenas sua condição muda. Agora, como essa mutação afeta apenas determinações, que podem ter um começo ou um fim, podemos dizer, empregando uma expressão que parece um tanto paradoxal: “Apenas a substância (permanente) está sujeita a alterações; o mutável não sofre mudança, mas alternância, ou seja, quando certas determinações cessam, outras começam”.

Mudança, quando, não pode ser percebida por nós, exceto em substâncias, e origem ou extinção em sentido absoluto, que não se refere apenas à determinação da permanente, não pode ser uma percepção possível, pois é

essa própria noção da permanente que torna é possível a representação de uma transição de um estado para outro e do não-ser para o qual, conseqüentemente, só pode ser empiricamente conhecido como determinações alternadas daquilo que é permanente. Conceda que algo absolutamente começa a ser; devemos então ter um ponto no tempo em que não existia. Mas como e por que podemos consertar e determinar esse ponto no tempo, a menos que já exista? Pois um tempo vazio - anterior - não é um objeto de percepção; mas se conectarmos esse começo a objetos que existiam anteriormente, e que continuam a existir até o objeto em questão começar a existir, então o último só pode ser uma determinação do primeiro como permanente. O mesmo vale para a noção de extinção, pois isso pressupõe a representação empírica de um tempo, no qual um fenômeno não existe mais.

Substâncias (no mundo dos fenômenos) são o substrato de todas as determinações de tempo. O começo de alguns, e o deixar de ser de outras substâncias, acabaria completamente com a única condição da unidade empírica do tempo; e, nesse caso, os fenômenos se relacionariam com dois tempos diferentes, nos quais, lado a lado, a existência passaria; o que é um absurdo. Pois há apenas um momento em que todos os momentos diferentes devem ser colocados, não como coexistentes, mas como sucessivos.

Consequentemente, a permanência é uma condição necessária sob a qual fenômenos isolados, como coisas ou objetos, são determináveis em uma experiência possível. Mas no que diz respeito ao critério empírico dessa permanência necessária, e com a substancialidade dos fenômenos, encontraremos oportunidade suficiente para falar na sequência.

B. SEGUNDA ANALOGIA.

Princípio da sucessão do tempo de acordo com a lei da causalidade. Todas as mudanças ocorrem de acordo com a lei da conexão de Causa e Efeito.

PROVA.

(Que todos os fenômenos na sucessão do tempo são apenas mudanças, isto é, um ser e um não ser sucessivos das determinações da substância, que são permanentes; conseqüentemente, um ser da própria substância que segue o seu não ser, ou um não-ser de substância que se segue, por outras palavras, que a origem ou extinção da própria substância é impossível - tudo isso foi completamente estabelecido no tratamento do princípio anterior. Este princípio pode ter sido expresso da seguinte maneira : "Toda alteração (sucessão) de fenômenos é meramente mudança"; pois as mudanças de substância não são origem ou extinção, porque a concepção de mudança pressupõe o mesmo sujeito que existe com duas determinações opostas e, conseqüentemente, como permanentes. Após essa premonição, procederemos à prova.)

Percebo que os fenômenos se sucedem, ou seja, existe um estado de coisas ao mesmo tempo, cujo oposto existia em um estado anterior. Nesse caso, então, eu realmente conecto duas percepções no tempo. Ora, a conexão não é uma operação de mero sentido e intuição, mas é o produto de uma faculdade sintética da imaginação, que determina o sentido interno em relação a uma relação de tempo. Mas a imaginação pode conectar esses dois estados de duas maneiras, para que um ou outro possa anteceder no tempo; pois o tempo em si não pode ser um objeto de percepção, e o que em um objeto precede e o que se segue não pode ser determinado empiricamente em relação a ele. Só tenho consciência, então, de que minha imaginação coloca um estado antes e o outro depois; não que um estado anteceda o outro no objeto. Em outras palavras, a relação objetiva dos fenômenos sucessivos permanece bastante indeterminada por meio da mera percepção. Agora, para que essa relação possa ser conhecida como determinada, a relação entre os dois estados deve ser tão cogitada que é assim determinada conforme necessário, qual deles deve ser colocado antes e qual depois, e não inversamente. Mas a concepção que carrega consigo uma necessidade de unidade sintética não pode ser outra senão uma concepção pura da compreensão que não reside na mera percepção; e, neste caso, é a concepção da "relação de causa e efeito", a primeira determina a última no tempo, como consequência necessária, e não como algo que possa anteceder (ou que, em alguns casos, não seja percebido a

seguir). Segue-se que é apenas porque sujeitamos a sequência dos fenômenos, e conseqüentemente todas as mudanças, à lei da causalidade, que experimenta a si mesma, isto é, a cognição empírica dos fenômenos, se torna possível; e, conseqüentemente, que os próprios fenômenos, como objetos da experiência, só são possíveis em virtude dessa lei.

Nossa apreensão da variedade de fenômenos é sempre sucessiva. As representações de partes se sucedem. Se eles também se sucedem no objeto é um segundo ponto de reflexão, que não estava contido no primeiro. Agora podemos certamente dar o nome de objeto a tudo, até a toda representação, na medida em que estamos conscientes disso; mas o que essa palavra pode significar no caso dos fenômenos, não apenas na medida em que eles (como representações) são objetos, mas apenas na medida em que indicam um objeto, é uma questão que requer uma consideração mais profunda. Na medida em que eles, considerados meramente como representações, são ao mesmo tempo objetos da consciência, não devem ser distinguidos da apreensão, isto é, recepção na síntese da imaginação, e devemos, portanto, dizer: "A variedade de fenômenos é sempre produzida sucessivamente na mente." Se os fenômenos fossem coisas em si, nenhum homem seria capaz de conjecturar pela sucessão de nossas representações como essa variedade está conectada no objeto; pois temos apenas a ver com nossas representações. Como as coisas podem estar em si mesmas, sem levar em conta as representações pelas quais elas nos afetam, está totalmente além da esfera de nossa cognição. Agora, embora os fenômenos não sejam coisas em si mesmos, e ainda assim sejam a única coisa que nos é dada a conhecer, é meu dever mostrar que tipo de conexão no tempo pertence à variedade de fenômenos em si, enquanto a representação dessa variedade de apreensão é sempre sucessivo. Por exemplo, a apreensão da variedade no fenômeno de uma casa diante de mim é sucessiva. Agora vem a questão de saber se o coletor desta casa é por si só sucessivo - o que ninguém estará disposto a conceder. Mas, assim que levanto minha concepção de um objeto à significação transcendental, percebo que a casa não é uma coisa em si mesma, mas apenas um fenômeno, isto é, uma representação, cujo objeto transcendental permanece totalmente desconhecido. O que entendo,

então, com a pergunta: "Como o coletor pode ser conectado ao fenômeno em si - não é considerado uma coisa em si, mas apenas um fenômeno?" Aqui, aquilo que está em minha apreensão sucessiva é considerado representação, enquanto o fenômeno que me é dado, apesar de não ser nada além de um complexo dessas representações, é considerado seu objeto, com o qual minha concepção, extraído das representações de apreensão, deve harmonizar-se. Vê-se muito rapidamente que, como a concordância da cognição com seu objeto constitui a verdade, a questão agora diante de nós só pode se relacionar com as condições formais da verdade empírica; e que o fenômeno, em oposição às representações de apreensão, só pode ser distinguido como objeto delas, se estiver sujeito a uma regra que a distinga de todas as outras apreensões, e que torne necessário um modo de conexão da variedade . Isso no fenômeno que contém a condição desta regra necessária de apreensão é o objeto. e que o fenômeno, em oposição às representações de apreensão, só pode ser distinguido como objeto delas, se estiver sujeito a uma regra que a distinga de todas as outras apreensões, e que torne necessário um modo de conexão da variedade . Isso no fenômeno que contém a condição desta regra necessária de apreensão é o objeto.

Vamos agora prosseguir para a nossa tarefa. Que algo acontece, ou seja, que existe algo ou algum estado que antes não existia, não pode ser percebido empiricamente, a menos que um fenômeno preceda, que não contém em si esse estado. Para uma realidade que deve seguir um tempo vazio, em outras palavras, um começo que nenhum estado de coisas precede, pode ser tão pouco compreendido quanto o próprio tempo vazio. Toda apreensão de um evento é, portanto, uma percepção que se segue a outra percepção. Mas, como é o caso de toda síntese de apreensão, como mostrei acima no exemplo de uma casa, minha apreensão de um evento ainda não está suficientemente diferenciada de outras apreensões. Mas também observo que, em um fenômeno que contém uma ocorrência, chamo o estado

antecedente da minha percepção, A, e o seguinte estado, B, a percepção B só pode seguir A em apreensão, e a percepção A não pode seguir B, mas apenas a precede. Por exemplo, vejo um navio boiando na corrente de um rio. Minha percepção de seu lugar mais abaixo segue a minha percepção de seu lugar mais alto no curso do rio, e é impossível que, na apreensão desse fenômeno, a embarcação seja percebida primeiro abaixo e depois mais acima na corrente. Aqui, portanto, é determinada a ordem na sequência de percepções em apreensão; e por essa ordem a apreensão é regulada. No exemplo anterior, minhas percepções na apreensão de uma casa podem começar no telhado e terminar na fundação, ou vice-versa; ou eu posso apreender a variedade nessa intuição empírica, indo da esquerda para a direita e da direita para a esquerda. Adequadamente, na série dessas percepções, não havia uma ordem determinada, o que exigia meu começo em um determinado ponto, para conectar empiricamente a variedade. Mas essa regra sempre deve ser cumprida na percepção daquilo que acontece, e torna necessária a ordem das percepções sucessivas na apreensão de tal fenômeno.

Devo, portanto, no presente caso, deduzir a sequência subjetiva de apreensão da sequência objetiva dos fenômenos, pois, caso contrário, o primeiro é bastante indeterminado, e um fenômeno não é distinguível do outro. O primeiro, por si só, não prova nada sobre a conexão da variedade em um objeto, pois é bastante arbitrário. Este último deve consistir na ordem da variedade em um fenômeno, de acordo com a ordem em que a apreensão de uma coisa (o que acontece) segue a de outra coisa (que antecede), em conformidade com uma regra. Só assim posso ser autorizado a dizer sobre o fenômeno em si, e não apenas sobre minha própria apreensão, que uma determinada ordem ou sequência deve ser encontrada nele. Ou seja, em outras palavras, não posso organizar minha apreensão senão nessa ordem.

De acordo com esta regra, então, é necessário que naquilo que antecede um evento seja encontrada a condição de uma regra, segundo a qual nesse evento se segue sempre e necessariamente; mas não posso reverter isso e

voltar do evento e determinar (por apreensão) o que o antecede. Pois nenhum fenômeno volta do ponto seguinte do tempo para o ponto anterior, embora certamente esteja relacionado a um ponto anterior; a partir de um determinado momento, por outro lado, sempre há uma progressão necessária para o tempo subsequente determinado. Portanto, porque certamente há algo que se segue, devo necessariamente conectá-lo a outra coisa que anteceda e sobre a qual se segue, em conformidade com uma regra, que é necessariamente, para que o evento, como condicionado, dê certa indicação de uma condição,

Suponhamos que nada preceda um evento, sobre o qual esse evento deve seguir em conformidade com uma regra. Toda sequência de percepção existiria apenas na apreensão, ou seja, seria meramente subjetiva e, portanto, não seria possível determinar objetivamente o que deveria preceder e o que deveria seguir na percepção. Nesse caso, não deveríamos ter senão um jogo de representações, que não teriam aplicação a nenhum objeto. Ou seja, através da percepção não seria possível distinguir um fenômeno de outro, no que se refere às relações de tempo; porque a sucessão no ato de apreensão sempre seria do mesmo tipo e, portanto, não haveria nada no fenômeno para determinar a sucessão e tornar objetivamente necessária uma determinada sequência. E, neste caso, Não posso dizer que dois estados em um fenômeno se sigam um ao outro, mas apenas que uma apreensão se segue a outro. Mas isso é meramente subjetivo, e não determina um objeto e, conseqüentemente, não pode ser considerado cognição de um objeto - nem mesmo no mundo fenomenal.

Conseqüentemente, quando sabemos por experiência que algo acontece, sempre pressupomos que algo precede, após o que segue em conformidade com uma regra. Pois, caso contrário, não poderia dizer do objeto que se segue; porque a mera sucessão em minha apreensão, se não for determinada por uma regra em relação a algo anterior, não autoriza a sucessão no objeto. Somente, portanto, em referência a uma regra, segundo a qual os fenômenos são determinados em sua sequência, isto é, como acontecem no estado anterior, posso tornar objetiva minha síntese subjetiva

(de apreensão), e é apenas sob esse pressuposto de que mesmo a experiência de um evento é possível.

Sem dúvida, parece que isso estava em completa contradição com todas as noções que as pessoas até agora mantiveram em relação ao procedimento do entendimento humano. De acordo com essas opiniões, é por meio da percepção e comparação de conseqüências semelhantes que seguem certos fenômenos antecedentes que o entendimento é levado à descoberta de uma regra, segundo a qual certos eventos sempre seguem certos fenômenos, e é somente por isso. processo que atingimos na concepção de causa. Com base nisso, fica claro que essa concepção deve ser meramente empírica, e a regra que ela nos fornece - "Tudo o que acontece deve ter uma causa" - seria tão contingente quanto a própria experiência. A universalidade e necessidade do estado ou lei seriam atributos perfeitamente espúrios dele. De fato, a priori, mas fundamentado na dedução. Mas o mesmo acontece com esta lei e com outras representações a priori puras (por exemplo, espaço e tempo), que podemos extrair da experiência com perfeita clareza e perfeição, apenas porque já as colocamos nela e, dessa maneira, e só por isso, tornara a experiência possível. De fato, a clareza lógica dessa representação de uma regra, determinando a série de eventos, só é possível quando a utilizamos na experiência. No entanto, o reconhecimento dessa regra, como condição da unidade sintética dos fenômenos no tempo, foi o fundamento da própria experiência e, conseqüentemente, a precedeu a priori.

Agora é nosso dever mostrar por um exemplo que nunca, mesmo na experiência, atribuímos a um objeto a noção de sucessão ou efeito (de um evento - isto é, o acontecimento de algo que não existia antes), e o distinguimos da sucessão subjetiva de apreensão, a menos que quando uma regra esteja no alicerce, o que nos obriga a observar essa ordem de percepção preferencialmente a qualquer outra, e que, de fato, é essa necessidade que primeiro possibilita a representação de uma sucessão em o objeto.

Temos representações dentro de nós, das quais também podemos estar conscientes. Mas, por mais ampla que seja, por mais precisa e completa que seja essa consciência, essas representações ainda não passam de representações, isto é, determinações internas da mente nessa ou naquela relação do tempo. Agora, como acontece que a essas representações devemos definir um objeto ou que, além de sua realidade subjetiva, como modificações, devemos ainda atribuir a elas uma certa realidade objetiva desconhecida? É claro que a significância objetiva não pode consistir em uma relação com outra representação (daquilo que desejamos denominar objeto), pois nesse caso surge novamente a questão: "Como essa outra representação sai de si mesma e obtém significância objetiva ao longo do tempo? e acima do subjetivo, que é apropriado a ele, como uma determinação de um estado de espírito? " Se tentarmos descobrir que tipo de nova propriedade a relação com um objeto dá às nossas representações subjetivas e que nova importância elas recebem, descobriremos que essa relação não tem outro efeito senão o de tornar necessária a conexão de nossas representações em de certa maneira, e de sujeitá-los a uma regra; e que, inversamente, é apenas porque uma certa ordem é necessária nas relações de tempo de nossas representações que a significância objetiva é atribuída a elas. descobriremos que essa relação não tem outro efeito senão o de tornar necessária a conexão de nossas representações de uma certa maneira e de sujeitá-las a uma regra; e que, inversamente, é apenas porque uma certa ordem é necessária nas relações de tempo de nossas representações que a significância objetiva é atribuída a elas. descobriremos que essa relação não tem outro efeito senão o de tornar necessária a conexão de nossas representações de uma certa maneira e de sujeitá-las a uma regra; e que, inversamente, é apenas porque uma certa ordem é necessária nas relações de tempo de nossas representações que a significância objetiva é atribuída a elas.

Na síntese dos fenômenos, a variedade de nossas representações é sempre sucessiva. Agora, aqui não é representado um objeto, pois por meio dessa sucessão, comum a toda apreensão, nada se distingue de outra. Mas assim que percebo ou assumo que nesta sucessão existe uma relação com um antecedente de estado, do qual a representação segue de acordo com uma

regra, logo represento algo como um evento ou como uma coisa que acontece; em outras palavras, conheço um objeto ao qual devo atribuir uma determinada posição determinada no tempo, que não pode ser alterada, devido ao estado anterior no objeto. Quando, portanto, percebo que algo acontece, está contido nessa representação, em primeiro lugar, o fato de que algo antecede; porque isso. é somente em relação a isso que o fenômeno obtém sua adequada relação de tempo, ou seja, existe após um tempo antecedente, no qual não existia. Mas só pode receber seu tempo determinado no pressuposto de que algo existia no estado anterior, sobre o qual segue inevitavelmente e sempre, isto é, em conformidade com uma regra. Por tudo isso, é evidente que, em primeiro lugar, não posso reverter a ordem da sucessão e fazer com que o que acontece preceda o que segue; e que, em segundo lugar, se o estado antecedente for posto, um determinado evento determinado inevitavelmente e necessariamente segue. Portanto, segue-se que existe uma certa ordem em nossas representações, na qual o presente fornece uma indicação segura de algum estado existente anteriormente, como um correlato, embora ainda indeterminado,

Se, então, for admitido como uma lei necessária da sensibilidade e, conseqüentemente, uma condição formal de toda percepção, que o precedente determine necessariamente o tempo subsequente (na medida em que não posso chegar ao sucessor, exceto através do precedente), também deve ser indispensável lei da representação empírica da série do tempo em que os fenômenos do passado determinam todos os fenômenos no tempo subsequente, e que os últimos, como eventos, não podem ocorrer, exceto na medida em que os primeiros determinem sua existência no tempo, ou seja, para dizer, estabeleça-o de acordo com uma regra. Pois é claro que é somente nos fenômenos que podemos empiricamente conhecer essa continuidade na conexão dos tempos.

Para toda a experiência e para a possibilidade de experiência, a compreensão é indispensável, e o primeiro passo que é dado nessa esfera não é tornar clara a representação de objetos, mas tornar possível a representação de um objeto em geral. Faz isso aplicando a ordem do tempo

aos fenômenos e sua existência. Em outras palavras, atribui a cada fenômeno, como consequência, um lugar em relação aos fenômenos precedentes, determinado a priori no tempo, sem o qual não poderia se harmonizar com o próprio tempo, o que determina um lugar a priori para todas as suas partes. Essa determinação do lugar não pode ser derivada da relação dos fenômenos com o tempo absoluto (pois não é um objeto de percepção); mas, pelo contrário, os fenômenos devem determinar reciprocamente os lugares no tempo um do outro e torná-los necessários na ordem do tempo. Em outras palavras, o que quer que aconteça ou aconteça, deve seguir em conformidade com uma regra universal sobre a que estava contida no estado anterior. Daí surge uma série de fenômenos que, por meio do entendimento, produz e torna necessária exatamente a mesma ordem e conexão contínua na série de nossas percepções possíveis, como se encontra a priori na forma de intuição interna (tempo), em que todas as nossas percepções devem ter lugar.

Que algo acontece, então, é uma percepção que pertence a uma experiência possível, que se torna real apenas porque considero o fenômeno determinado em relação ao seu lugar no tempo, conseqüentemente como um objeto, que sempre pode ser encontrado por meio de uma regra na série conectada de minhas percepções. Mas essa regra da determinação de uma coisa de acordo com a sucessão no tempo é a seguinte: "No que precede, pode ser encontrada a condição, sob a qual um evento sempre (ou seja, necessariamente) segue sempre". Por tudo isso, é óbvio que o princípio de causa e efeito é o princípio da experiência possível, isto é, da cognição objetiva dos fenômenos, em relação às suas relações na sucessão do tempo.

A prova desta proposição fundamental repousa inteiramente na seguinte hora de argumentação. A toda cognição empírica pertence a síntese da variedade pela imaginação, uma síntese sempre sucessiva, isto é, na qual as representações nela sempre se seguem. Mas a ordem de sucessão na imaginação não é determinada, e a série de representações sucessivas pode ser tomada retrogressivamente e progressivamente. Mas se esta síntese é uma síntese de apreensão (da variedade de um dado fenômeno), então a

ordem é determinada no objeto, ou para falar com mais precisão, há uma ordem de síntese sucessiva que determina um objeto e de acordo com algo que necessariamente precede e, quando isso é postulado, algo mais necessariamente segue. Se então, minha percepção é conter a cognição de um evento, isto é, de algo que realmente acontece, deve ser um julgamento empírico, em que pensamos que a sucessão é determinada; isto é, pressupõe outro fenômeno, sobre o qual esse evento segue necessariamente, ou em conformidade com uma regra. Se, pelo contrário, quando eu coloquei o antecedente, o evento não se seguiu necessariamente, eu deveria ser obrigado a considerá-lo apenas como um jogo subjetivo da minha imaginação, e se nisso eu representei para mim algo como objetivo, devo procurar sobre isso como um mero sonho. Assim, a relação dos fenômenos (como possíveis percepções), segundo a qual o que acontece é, quanto à sua existência, necessariamente determinada no tempo por algo que antecede, em conformidade com uma regra - em outras palavras, a relação de causa e efeito - é a condição da validade objetiva de nossos julgamentos empíricos em relação à sequência de percepções, conseqüentemente de sua verdade empírica e, portanto, da experiência. O princípio da relação de causalidade na sucessão de fenômenos é, portanto, válido para todos os objetos da experiência, porque é o próprio fundamento da possibilidade da experiência.

Aqui, no entanto, surge uma dificuldade que deve ser resolvida. O princípio da conexão da causalidade entre os fenômenos é limitado em nossa fórmula à sua sucessão, embora na prática constatemos que o princípio se aplica também quando os fenômenos existem juntos ao mesmo tempo, e que causa e efeito podem ser simultâneos. Por exemplo, há calor em uma sala, que não existe ao ar livre. Eu procuro a causa, e acho que é o fogo. Agora, o fogo como causa é simultâneo ao seu efeito, o calor da sala. Nesse caso, então, não há sucessão em relação ao tempo, entre causa e efeito, mas são simultâneos; e ainda a lei é válida. A maior parte das causas operacionais na natureza é simultânea com seus efeitos, e a sucessão no tempo deste último é produzida apenas porque a causa não pode alcançar o total de seu efeito em um momento. Mas no momento em que o efeito surge pela primeira vez, é sempre simultâneo com a causalidade de sua causa, porque, se a

causa tivesse deixado um momento antes de existir, o efeito não poderia ter surgido. Aqui deve ser especialmente lembrado que devemos considerar a ordem do tempo e não o seu lapso. A relação permanece, mesmo que não tenha passado tempo. O tempo entre a causalidade da causa e seu efeito imediato pode desaparecer completamente, e a causa e o efeito podem ser simultâneos, mas a relação de uma com a outra permanece sempre determinável de acordo com o tempo. Se, por exemplo, considero uma bola de chumbo, que repousa sobre uma almofada e faz uma cavidade nela, como causa, então é simultâneo com o efeito. Mas eu distingo os dois pela relação do tempo da conexão dinâmica de ambos. Pois, se eu deitar a bola sobre a almofada, o buraco segue a superfície lisa anterior; mas supondo que a almofada tenha, por uma causa ou outra, uma cavidade, não se segue uma bola de chumbo.

Assim, a lei da sucessão do tempo é em todos os casos o único critério empírico de efeito em relação à causalidade da causa antecedente. O vidro é a causa do aumento da água acima de sua superfície horizontal, embora os dois fenômenos sejam contemporâneos. Pois, assim que eu puxo um pouco de água com o copo de um recipiente maior, segue-se um efeito, a saber, a mudança do estado horizontal que a água tinha no recipiente grande em um côncavo, que ele assume no copo.

Essa concepção de causalidade nos leva à concepção de ação; o da ação, à concepção da força; e através dele, à concepção de substância. Como não desejo este ensaio crítico, cujo único objetivo é tratar das fontes de nossa cognição sintética a priori, para estar repleto de análises que apenas explicam, mas não ampliam a esfera de nossas concepções, reservo a explicação detalhada das concepções acima para um sistema futuro de pura razão. Tal análise, de fato, executada com grande particularidade, já pode ser encontrada em trabalhos bem conhecidos sobre esse assunto. Mas, atualmente, não posso deixar de fazer algumas observações sobre o critério empírico de uma substância, na medida em que parece ser mais evidente e mais facilmente reconhecido pela concepção da ação do que pela permanência de um fenômeno.

Onde a ação (conseqüentemente atividade e força) existe, a substância também deve existir, e somente nela deve ser procurada a sede dessa fonte frutífera de fenômenos. Muito bem. Mas se formos chamados a explicar o que entendemos por substância e desejamos evitar o vício do raciocínio em círculo, a resposta não é de modo algum tão fácil. Como devemos concluir imediatamente da ação para a permanência daquilo que age, sendo, no entanto, um critério essencial e peculiar de substância (fenômeno)? Mas, após o que foi dito acima, a solução dessa questão se torna bastante fácil, embora pelo modo comum de procedimento - apenas analisando nossas concepções - seria bastante impossível. A concepção da ação indica a relação do sujeito da causalidade com o efeito. Agora, porque todo efeito consiste naquilo que acontece, portanto, no mutável, o último sujeito é o permanente, como substrato de tudo o que muda, isto é, substância. Pois, de acordo com o princípio da causalidade, as ações são sempre o primeiro fundamento de toda mudança nos fenômenos e, conseqüentemente, não podem ser propriedade de um sujeito que por si só muda, porque, se fosse esse o caso, seriam necessárias outras ações e outro sujeito para determine essa alteração. De tudo isso, resulta que somente a ação, como critério empírico, é uma prova suficiente da presença de substancialidade, sem a necessidade de minha parte de tentar descobrir a permanência da substância por comparação. Além disso, por esse modo de indução, não poderíamos alcançar a totalidade que a magnitude e a estrita universalidade da concepção exigem.

Quando algo acontece, o mero fato da ocorrência, sem considerar o que ocorre, é um objeto que requer investigação. A transição do não-ser de um estado para a existência dele, supondo que esse estado não contenha qualidade que existia anteriormente no fenômeno, é um fato em si exigindo investigação. Tal evento, como foi mostrado no No. A, não diz respeito à substância (pois a substância não se origina), mas a sua condição ou estado. Portanto, é apenas mudança, e não se origina do nada. Se essa origem é vista como o efeito de uma causa estrangeira, é denominada criação, que não pode ser admitida como um evento entre os fenômenos, porque a própria possibilidade dela aniquilaria a unidade da experiência. Se, no

entanto, eu considero todas as coisas não como fenômenos, mas como coisas em si mesmas e objetos de entendimento, elas, embora sejam substâncias, podem ser consideradas dependentes, em razão de sua existência, de uma causa estrangeira. Mas isso exigiria um significado muito diferente nas palavras, um significado que não poderia ser aplicado aos fenômenos como objetos de uma possível experiência.

Como uma coisa pode ser mudada, como é possível que, em um estado existente em um ponto do tempo, um estado oposto deva seguir em outro ponto do tempo - disso não temos a menor concepção a priori . É necessário para isso o conhecimento de poderes reais, que só podem ser dados empiricamente; por exemplo, conhecimento de forças em movimento ou, em outras palavras, de certos fenômenos sucessivos (como movimentos) que indicam a presença de tais forças. Mas a forma de toda mudança, a condição sob a qual somente ela pode ocorrer como a existência de outro estado (seja o conteúdo da mudança, isto é, o estado que é alterado, o que pode) e, conseqüentemente, a sucessão dos próprios estados pode muito bem ser considerado a priori, em relação à lei da causalidade e às condições do tempo.

Deve-se observar que não falo da mudança de certas relações, mas da mudança de estado. Assim, quando um corpo se move de maneira uniforme, ele não muda seu estado (de movimento); mas somente quando todo movimento aumenta ou diminui.

Quando uma substância passa de um estado, a, para outro estado, b, o ponto no tempo em que o último existe é diferente e subsequente àquele em que o primeiro existia. Do mesmo modo, o segundo estado, como realidade (no fenômeno), difere do primeiro, no qual a realidade do segundo não existia, como b, de zero. Ou seja, se o estado, b, difere do estado, a, apenas em relação à quantidade, a mudança passa a existir $b - a$, que no estado anterior não existia e em relação ao qual esse estado é $= 0$.

Agora surge a questão de como uma coisa passa de um estado = a para outro estado = b. Entre dois momentos, há sempre um certo tempo, e entre dois estados existentes nesses momentos, há sempre uma diferença com uma certa quantidade (pois todas as partes dos fenômenos são, por sua vez, quantidades). Consequentemente, toda transição de um estado para outro é sempre efetuada em um tempo contido entre dois momentos, dos quais o primeiro determina o estado que sai e o segundo determina o estado para o qual a coisa passa. a coisa parte, e a segunda determina o estado em que a coisa. Ambos os momentos, então, são limitações do tempo de uma mudança, consequentemente do estado intermediário entre ambas e, como tal, pertencem ao total da mudança. Agora toda mudança tem uma causa, que evidencia sua causalidade durante todo o tempo em que a carga ocorre. A causa, portanto, não produz a mudança de uma só vez ou em um momento, mas em um momento, de modo que, à medida que o tempo aumenta gradualmente desde o instante inicial, a até sua conclusão em b, da mesma maneira também, o quantidade da realidade (b - a) é gerada através dos graus menores que estão contidos entre o primeiro e o último. Toda mudança é, portanto, possível apenas através de uma ação contínua da causalidade, que, na medida em que é uniforme, chamamos de impulso. A mudança não consiste nesses momentos, mas é gerada ou produzida por eles como efeito. até sua conclusão em b, da mesma maneira também, a quantidade da realidade (b - a) é gerada através dos graus menores que estão contidos entre o primeiro e o último. Toda mudança é, portanto, possível apenas através de uma ação contínua da causalidade, que, na medida em que é uniforme, chamamos de impulso. A mudança não consiste nesses momentos, mas é gerada ou produzida por eles como efeito. até sua conclusão em b, da mesma maneira também, a quantidade da realidade (b - a) é gerada através dos graus menores que estão contidos entre o primeiro e o último. Toda mudança é, portanto, possível apenas através de uma ação contínua da causalidade, que, na medida em que é uniforme, chamamos de impulso. A mudança não consiste nesses momentos, mas é gerada ou produzida por eles como efeito.

Essa é a lei da continuidade de todas as mudanças, cujo fundamento é que nem o próprio tempo nem qualquer fenômeno no tempo consiste em partes

que são as menores possíveis, mas que, não obstante, o estado de uma coisa passa no processo de uma mudança. mudar através de todas essas partes, como elementos, para seu segundo estado. Não há menor grau de realidade em um fenômeno, assim como não há menor grau na quantidade de tempo; e assim o novo estado de realidade cresce a partir do estado anterior, através de todos os seus infinitos graus, cujas diferenças uma da outra, juntas, são menores que a diferença entre o e a.

Não é da nossa conta investigar aqui a utilidade desse princípio na investigação da natureza. Mas como tal proposição, que parece tão extensivamente ampliar nosso conhecimento da natureza, é possível completamente a priori , é de fato uma questão que merece investigação, embora a primeira visão pareça demonstrar a verdade e a realidade do princípio, e a pergunta: como é possível, pode ser considerado supérfluo. Pois existem tantas pretensões infundadas à ampliação de nosso conhecimento pela pura razão que devemos tomar como regra geral desconfiar de tudo isso, e sem uma dedução completa e radical, de não acreditar em nada disso, mesmo da maneira mais clara. evidência dogmática.

Todo acréscimo ao nosso conhecimento empírico e todo avanço feito no exercício da nossa percepção nada mais são do que uma extensão da determinação do sentido interno, isto é, uma progressão no tempo, serem objetos do que podem, fenômenos ou intuições puras. Essa progressão no tempo determina tudo, e é ela própria determinada por nada mais. Ou seja, as partes da progressão existem apenas no tempo e por meio da sua síntese, e não são dadas anteriormente a ela. Por esse motivo, toda transição na percepção para qualquer coisa que se segue a outra no tempo é uma determinação do tempo por meio da produção dessa percepção. E como essa determinação do tempo é, sempre e em todas as suas partes, uma quantidade, a percepção produzida deve ser considerada como uma quantidade que prossegue em todos os seus graus - nenhum dos quais é o menor possível - do zero ao seu grau determinado. A partir disso, percebemos a possibilidade de conhecer a priori uma lei das mudanças - uma

lei, no entanto, que diz respeito apenas à sua forma. Simplesmente antecipamos nossa própria apreensão, cuja condição formal, na medida em que ela mesma se encontra na mente antes de todos os fenômenos dados, certamente deve ser capaz de ser percebida a priori .

Assim, como o tempo contém a condição sensual a priori da possibilidade de uma progressão contínua daquilo que existe para o que se segue, o entendimento, em virtude da unidade da percepção, contém a condição a priori da possibilidade de uma determinação contínua da posição no tempo de todos os fenômenos, e isso por meio da série de causas e efeitos, o primeiro dos quais requer a sequência do último e, assim, torna universal e por todo o tempo e, por conseqüência, objetivamente, validar o empírico cognição das relações do tempo.

C. TERCEIRA ANALOGIA.

Princípio da coexistência, de acordo com a lei de reciprocidade ou comunidade.

Todas as substâncias, na medida em que podem ser percebidas no espaço ao mesmo tempo, existem em um estado de completa reciprocidade de ação.

PROVA.

As coisas são coexistentes, quando, na intuição empírica, a percepção de um pode seguir a percepção do outro, e vice-versa - o que não pode ocorrer na sucessão de fenômenos, como mostramos na explicação do segundo princípio. Assim, posso perceber a lua e depois a terra, ou vice-versa, primeiro a terra e depois a lua; e pela razão que minhas percepções desses objetos podem se seguir reciprocamente, eu digo, elas existem contemporaneamente. Agora, a coexistência é a existência do coletor ao mesmo tempo. Mas o tempo em si não é um objeto de percepção; e, portanto, não podemos concluir do fato de que as coisas são colocadas ao mesmo tempo, o outro fato, que a percepção dessas coisas pode se seguir reciprocamente. A síntese da imaginação na apreensão somente nos

apresentaria cada uma dessas percepções como presentes no sujeito quando o outro não estiver presente e, ao contrário; mas não mostraria que os objetos são coexistentes, ou seja, que, se um existe, o outro também existe ao mesmo tempo, e que isso é necessariamente assim, para que as percepções possam se seguir. reciprocamente. Conclui-se que é necessária uma concepção da compreensão ou categoria da sequência recíproca das determinações dos fenômenos (existindo, como existem, à parte uma da outra, mas ainda contemporaneamente), para nos justificar dizendo que a sucessão recíproca de percepções tem sua fundação no objeto e nos permitir representar a coexistência como objetivo. Mas aquela relação de substâncias nas quais uma contém determinações cujo fundamento está na outra substância é a relação de influência. E, quando essa influência é recíproca, é a relação de comunidade ou reciprocidade. Consequentemente, a coexistência de substâncias no espaço não pode ser percebida na experiência senão sob a pré-condição de sua ação recíproca. Essa é, portanto, a condição da possibilidade das próprias coisas como objetos da experiência.

As coisas são coexistentes, na medida em que existem ao mesmo tempo. Mas como podemos saber que eles existem ao mesmo tempo? Somente observando que a ordem na síntese da apreensão do coletor é arbitrária e uma questão de indiferença, ou seja, que ela pode prosseguir de A, através de B, C, D, para E ou, ao contrário, de E para A. Pois se eles foram sucessivos no tempo (e na ordem, suponhamos, que começa com A), é bastante impossível que a apreensão na percepção comece com E e volte para A, na medida em que A pertence ao tempo passado e, portanto, não pode ser um objeto de apreensão.

Vamos supor que em várias substâncias consideradas como fenômenos, cada uma seja completamente isolada, ou seja, que ninguém age sobre outra. Então digo que a coexistência destes não pode ser um objeto de percepção possível e que a existência de um não pode, por qualquer modo de síntese empírica, levar-nos à existência de outro. Pois imaginamos que, nesse caso, sejam separados por um espaço completamente vazio, e assim a

percepção, que procede de uma para outra no tempo, determinaria de fato sua existência por meio de uma percepção a seguir, mas seria bastante incapaz de distinguir se o fenômeno único segue objetivamente o primeiro ou é coexistente com ele.

Além do mero fato da existência, então, deve haver algo por meio do qual A determine a posição de B no tempo e, inversamente, B a posição de A; porque somente sob essa condição as substâncias podem ser representadas empiricamente como existindo contemporaneamente. Agora, isso por si só determina a posição de outra coisa no tempo, que é a causa dela ou de suas determinações. Consequentemente, toda substância (na medida em que só pode ter sucessão por ela determinada em relação às suas determinações) deve conter a causalidade de certas determinações em outra substância e, ao mesmo tempo, os efeitos da causalidade da outra em si mesma. Ou seja, as substâncias devem permanecer (mediata ou imediatamente) em comunidade dinâmica umas com as outras, para que a coexistência seja percebida em qualquer experiência possível. Mas, em relação aos objetos da experiência, isso é absolutamente necessário sem o qual a experiência desses objetos seria impossível. Conseqüentemente, é absolutamente necessário que todas as substâncias no mundo dos fenômenos, na medida em que sejam coexistentes, mantenham uma relação de comunidade completa de ação recíproca entre si.

A palavra comunidade tem em nosso idioma [alemão] dois significados e contém as duas noções veiculadas no latim *communio* e *commercium*. Nós o empregamos neste lugar neste último sentido - o de uma comunidade dinâmica, sem a qual até a comunidade do lugar (*communio spatii*) não pôde ser empiricamente conhecido. Em nossas experiências, é fácil observar que apenas as influências contínuas em todas as partes do espaço podem conduzir nossos sentidos de um objeto para outro; que a luz que brilha entre nossos olhos e os corpos celestes produz uma comunidade mediadora entre eles e nós, e assim evidencia sua coexistência conosco; que não podemos mudar empiricamente nossa posição (perceber essa mudança), a menos que a existência de matéria em todo o espaço possibilite a percepção

das posições que ocupamos; e que essa percepção pode provar a existência contemporânea desses lugares apenas através de sua influência recíproca e, assim, também a coexistência até dos objetos mais remotos - embora, neste caso, a prova seja apenas mediana. Sem comunidade, toda percepção (de um fenômeno no espaço) é separada uma da outra e isolada, e a cadeia de representações empíricas, isto é, da experiência, deve, com a aparência de um novo objeto, começar inteiramente de novo, sem a menor conexão com representações precedentes e sem se posicionar em relação a elas, mesmo na relação do tempo. Minha intenção aqui não é de forma alguma combater a noção de espaço vazio; pois pode existir onde nossas percepções não podem existir, na medida em que não podem alcançá-las, e onde, portanto, nenhuma percepção empírica da coexistência ocorre. Mas, neste caso, não é um objeto de experiência possível. sem a menor conexão com as representações anteriores, e sem estar em direção a elas, mesmo na relação do tempo. Minha intenção aqui não é de forma alguma combater a noção de espaço vazio; pois pode existir onde nossas percepções não podem existir, na medida em que não podem alcançá-las, e onde, portanto, nenhuma percepção empírica da coexistência ocorre. Mas, neste caso, não é um objeto de experiência possível. sem a menor conexão com as representações anteriores, e sem estar em direção a elas, mesmo na relação do tempo. Minha intenção aqui não é de forma alguma combater a noção de espaço vazio; pois pode existir onde nossas percepções não podem existir, na medida em que não podem alcançá-las, e onde, portanto, nenhuma percepção empírica da coexistência ocorre. Mas, neste caso, não é um objeto de experiência possível.

As seguintes observações podem ser úteis no caminho da explicação. Na mente, todos os fenômenos, como conteúdo de uma experiência possível, deve existir na comunidade (communio) de apercepção ou consciência, e na medida em que é necessário que os objetos sejam representados como coexistentes e conectados, na medida em que devem determinar reciprocamente a posição no tempo um do outro e, assim, constituir um todo. Para que essa comunidade subjetiva se apóie em uma base objetiva ou seja aplicada a substâncias como fenômenos, a percepção de uma substância deve possibilitar a percepção de outra, e vice-versa. Pois, caso

contrário, a sucessão, que sempre é encontrada nas percepções como apreensões, seria predicada de objetos externos, e sua representação de sua coexistência seria, portanto, impossível. Mas essa é uma influência recíproca, ou seja, uma comunidade real (commercium) de substâncias, sem as quais, portanto, a relação empírica de coexistência seria uma noção além do alcance de nossas mentes. Em virtude desse comércio , os fenômenos, na medida em que estão separados e, no entanto, em conexão um com o outro, constituem um compositum reale . Tais composições são possíveis de várias maneiras diferentes. As três relações dinâmicas então, das quais todas as outras brotam, são as de herança, consequência e composição.

Essas são as três analogias da experiência. Eles nada mais são do que princípios da determinação da existência de fenômenos no tempo, de acordo com os três modos dessa determinação; ou seja, a relação com o tempo em si como quantidade (a quantidade de existência, isto é, duração), a relação no tempo como uma série ou sucessão; finalmente, a relação no tempo como o complexo de toda a existência (simultaneidade). Essa unidade de determinação em relação ao tempo é completamente dinâmica; isto é, o tempo não é considerado como aquele em que a experiência determina imediatamente a toda existência sua posição; pois isso é impossível, visto que o tempo absoluto não é um objeto de percepção, por meio do qual os fenômenos podem ser conectados entre si. Pelo contrário, a regra do entendimento, a priori e com validade para todos e sempre.

Por natureza, no sentido empírico da palavra, entendemos a totalidade dos fenômenos conectados, em relação à sua existência, de acordo com as regras necessárias, isto é, as leis. Existem, portanto, certas leis (que são, além disso, a priori) que tornam a natureza possível; e todas as leis empíricas só podem existir por meio da experiência e em virtude daquelas leis primitivas através das quais a própria experiência se torna possível. O objetivo das analogias é, portanto, representar para nós a unidade da natureza na conexão de todos os fenômenos sob certos expoentes, cuja única tarefa é expressar a relação do tempo (na medida em que ela contém

toda a existência em si) para a unidade da apercepção, que só pode existir em síntese de acordo com as regras. A expressão combinada de tudo é a seguinte: "Todos os fenômenos existem em uma natureza e devem existir, pois sem essa unidade a priori, nenhuma unidade de experiência e, conseqüentemente, nenhuma determinação de objetos na experiência são possíveis".

No que diz respeito ao modo de prova que empregamos no tratamento dessas leis transcendentais da natureza, e o caráter peculiar de nós devemos fazer uma observação, que ao mesmo tempo será importante como guia em todas as outras tentativas de demonstrar a verdade das proposições intelectuais e igualmente sintéticas a priori. Tínhamos nos esforçado para provar essas analogias dogmáticamente, ou seja, a partir de concepções; isto é, se tivéssemos empregado esse método na tentativa de mostrar que tudo o que existe existe apenas no que é permanente - que tudo ou evento pressupõe a existência de algo em um estado anterior, sobre o qual segue em conformidade com uma regra - finalmente, que na variedade, que é coexistente, os estados coexistem em conexão uns com os outros de acordo com uma regra - todo o nosso trabalho teria sido totalmente em vão. Para mais concepções de coisas, analise-as como pudermos, não nos permite concluir da existência de um objeto para a existência de outro. Que outro caminho foi deixado para seguirmos? Apenas este, demonstrar a possibilidade da experiência como uma cognição na qual, finalmente, todos os objetos devem poder nos ser apresentados, se a representação deles possuir uma realidade objetiva. Agora, neste terceiro, este termo mediador, cuja forma essencial consiste na unidade sintética da apercepção de todos os fenômenos, encontramos condições a priori da determinação universal e necessária quanto ao tempo de todas as existências no mundo dos fenômenos, sem as quais a determinação empírica do tempo seria impossível, e também descobrimos regras de unidade sintética a priori, por meio do qual poderíamos antecipar a experiência. Por falta desse método, e pela fantasia de que era possível descobrir uma prova dogmática das proposições sintéticas necessárias para o emprego empírico do entendimento, aconteceu que uma prova do princípio da razão suficiente tem sido tão freqüentemente tentado, e sempre em vão. As outras duas

analogias em que ninguém jamais pensou, embora sempre tenham sido silenciosamente empregadas pela mente, porque o fio guia fornecido pelas categorias estava em falta, o guia que por si só pode nos permitir descobrir todos os hiatos, tanto no sistema de concepções e de princípios.

A unidade do universo, na qual todos os fenômenos devem ser conectados, é evidentemente uma mera consequência do princípio admitido na comunidade de todas as substâncias que são coexistentes. Pois, se as substâncias fossem isoladas, elas não poderiam constituir um todo, e sua conexão (ação recíproca do coletor) não era necessária a partir do próprio fato da coexistência, não poderíamos concluir do fato deste último como uma relação meramente ideal para o primeiro como um real. No entanto, mostramos em seu lugar que a comunidade é o fundamento adequado da possibilidade de uma cognição empírica da coexistência, e que, portanto, podemos raciocinar adequadamente deste último para o primeiro como sua condição.

4. Os postulados do pensamento empírico.

1. O que concorda com as condições formais (intuição e concepção) da experiência é possível.
2. Aquilo que é coerente com as condições materiais da experiência (sensação) é real.
3. Aquela cuja coerência com o real é determinada de acordo com as condições universais da experiência é (existe) necessária.

Explicação.

As categorias de modalidade possuem essa peculiaridade: não determinam o objeto nem aumentam a concepção a que estão anexados como predicados, mas apenas expressam sua relação com a faculdade de

cognição. Embora minha concepção de uma coisa seja em si mesma completa, ainda tenho o direito de perguntar se o objeto dela é meramente possível, ou se também é real, ou, se for o caso, se é também necessário. Mas, por meio deste, o objeto em si não é mais definitivamente determinado no pensamento, mas a questão é apenas em que relação, incluindo todas as suas determinações, se refere à compreensão e ao emprego na experiência, à faculdade empírica do julgamento e à razão da sua aplicação à experiência.

Por essa mesma razão, também, as categorias de modalidade nada mais são do que explicações das concepções de possibilidade, realidade e necessidade, empregadas na experiência e, ao mesmo tempo, restrições de todas as categorias apenas ao uso empírico, não autorizando o emprego transcendental deles. Pois, para que tenham algo mais que um significado meramente lógico e que sejam algo mais que uma mera expressão analítica da forma de pensamento, e que tenham uma relação com as coisas e suas possibilidades, realidade ou necessidade, devem preocupar-se com possíveis experiência e sua unidade sintética, na qual somente objetos de cognição podem ser dados.

O postulado da possibilidade das coisas exige também que a concepção das coisas esteja de acordo com as condições formais da nossa experiência em geral. Mas isto, isto é, a forma objetiva da experiência, contém todos os tipos de síntese que são necessários para a cognição dos objetos. Uma concepção que contém uma síntese deve ser considerada vazia e, sem referência a um objeto, se sua síntese não pertencer à experiência - seja emprestada dela, e nesse caso é chamada de concepção empírica, ou como é a chão e a prioricondição da experiência (sua forma) e, neste caso, é uma concepção pura, uma concepção que, no entanto, pertence à experiência, na medida em que seu objeto pode ser encontrado somente nisso. Pois onde encontraremos o critério ou caráter da possibilidade de um objeto que é cogitado por meio de um a prioriconcepção sintética, senão na síntese que constitui a forma de cognição empírica dos objetos? Que em tal concepção não exista contradição é de fato uma condição lógica necessária, mas muito

longe de ser suficiente para estabelecer a realidade objetiva da concepção, ou seja, a possibilidade de um objeto como se pensa na concepção. Assim, na concepção de uma figura que está contida dentro de duas linhas retas, não há contradição, pois as concepções de duas linhas retas e de sua junção não contêm negação de uma figura. A impossibilidade, nesse caso, não repousa sobre a concepção em si, mas sobre a construção dela no espaço, isto é, sobre as condições do espaço e suas determinações. Mas eles têm realidade objetiva, ou seja, se aplicam a coisas possíveis, a priori a forma da experiência em geral.

E agora devemos apontar a extensa utilidade e influência deste postulado de possibilidade. Quando represento para mim uma coisa que é permanente, de modo que tudo nela que muda pertence meramente ao seu estado ou condição, somente a partir de tal concepção nunca soube que essa coisa é possível. Ou, se eu represento para mim mesmo algo que é tão constituído que, quando postulado, algo mais segue sempre e infalivelmente, meu pensamento não contém autocontradição; mas se uma propriedade como causalidade pode ser encontrada em qualquer coisa possível, apenas meu pensamento não oferece meios de julgar. Finalmente, posso representar para mim coisas diferentes (substâncias) que são tão constituídas que o estado ou condição de uma causa uma mudança no estado da outra e reciprocamente; mas se tal relação é uma propriedade das coisas não pode ser percebida a partir dessas concepções, que contêm uma síntese meramente arbitrária. Somente pelo fato, portanto, de que essas concepções expressam a priori, as relações de percepções em toda experiência, sabemos que elas possuem realidade objetiva, isto é, verdade transcendental; e que independente da experiência, embora não independente de toda a relação com a forma de uma experiência em geral e sua unidade sintética, na qual objetos isolados podem ser empiricamente conhecidos.

Mas quando modelamos para nós mesmos novas concepções de substâncias, forças, ação e reação, a partir do material que nos é apresentado pela percepção, sem seguir o exemplo da experiência em sua

conexão, criamos meras quimeras, cuja possibilidade não podemos descobrir qualquer critério, porque não adquirimos experiência para nossa instrutora, embora tenhamos emprestado dela as concepções. Tais concepções fictícias derivam seu caráter de possibilidade não, como as categorias, a priori , como concepções das quais toda a experiência depende, mas apenas a posteriori , como concepções dadas por meio da própria experiência, e sua possibilidade deve ser entendida a posteriori.e empiricamente, ou não pode ser compreendido. Uma substância que está permanentemente presente no espaço, mas sem preenchê-lo (como aquele tertium entre a matéria e o sujeito pensante que alguns tentaram introduzir na metafísica), ou um poder fundamental peculiar da mente de intuir o futuro pela antecipação (em vez disso) de meramente deduzir de eventos passados e presentes) ou, finalmente, um poder da mente de se colocar em comunidade de pensamento com outros homens, por mais distantes que estejam - essas são concepções cuja possibilidade não tem fundamento para se apoiar. Pois eles não são baseados na experiência e em suas leis conhecidas; e, sem experiência, são uma conjunção meramente arbitrária de pensamentos que, embora não contenham contradição interna, não reivindicam realidade objetiva, nem, conseqüentemente, à possibilidade de um objeto como é pensado nessas concepções. No que diz respeito à realidade, é evidente que não podemos cogitar essa possibilidade em concreto sem a ajuda da experiência; porque a realidade se preocupa apenas com a sensação, como a questão da experiência, e não com a forma de pensamento, com a qual sem dúvida podemos entrar em moldar fantasias.

Mas passo por tudo que deriva sua possibilidade da realidade na experiência, e proponho tratar aqui apenas a possibilidade das coisas por meio de concepções a priori . Eu mantenho, então, que a possibilidade de coisas não deriva de tais concepções per se , mas apenas quando consideradas condições formais e objetivas de uma experiência em geral.

Parece, de fato, como se a possibilidade de um triângulo pudesse ser percebida apenas a partir da concepção (que certamente é independente da

experiência); pois certamente podemos dar à concepção um objeto correspondente completamente a priori , ou seja, podemos construí-lo. Mas como um triângulo é apenas a forma de um objeto, ele deve permanecer um mero produto da imaginação, e a possibilidade da existência de um objeto correspondente a ele deve permanecer duvidosa, a menos que possamos descobrir algum outro fundamento, a menos que saibamos que a figura pode ser cogitada sob as condições sobre as quais repousam todos os objetos da experiência. Agora, os fatos de que o espaço é uma condição formal a priori da experiência externa, que a síntese formativa, pela qual construímos um triângulo na imaginação, é a mesma que empregamos na apreensão de um fenômeno com o objetivo de fazer uma concepção empírica dele, é o que une a noção de a possibilidade de uma coisa dessas, com a concepção dela. Do mesmo modo, a possibilidade de quantidades contínuas, de fato de quantidades em geral, pois as concepções delas são, sem exceção, sintéticas, nunca é evidente a partir das concepções em si mesmas, mas apenas quando são consideradas as condições formais da determinação de objetos na experiência. E onde, de fato, deveríamos procurar objetos que correspondam às nossas concepções, se não na experiência, pelas quais objetos únicos nos são apresentados? É, no entanto, a priori . Mas ainda assim isso é possível apenas em relação à experiência e dentro de seus limites.

O postulado referente à cognição da realidade das coisas requer percepção, conseqüentemente sensação consciente, não imediata, ou seja, do próprio objeto, cuja existência deve ser conhecida, mas ainda que o objeto tenha alguma conexão com uma percepção real, de acordo com as analogias da experiência, que exibem todos os tipos de conexão real na experiência.

Desde a simples concepção de uma coisa, é impossível concluir sua existência. Pois, que a concepção seja sempre tão completa, e contendo uma declaração de todas as determinações da coisa, a existência dela não tem nada a ver com tudo isso, mas apenas com a questão de saber se tal coisa é dada, de modo que a percepção em todo caso, pode preceder a concepção. Pelo fato de a concepção dela preceder a percepção, apenas

indica a possibilidade de sua existência; é a percepção que apresenta a matéria para a concepção, que é o único critério da realidade. Antes da percepção da coisa, no entanto, e, portanto, comparativamente a priori, somos capazes de conhecer sua existência, desde que em conexão com algumas percepções, de acordo com os princípios da conjunção empírica destes, ou seja, em conformidade com as analogias da percepção. Pois, neste caso, a existência do suposto está ligada à nossa percepção em uma experiência possível, e somos capazes, com a orientação dessas analogias, de raciocinar na série de possíveis percepções de algo que realmente percebemos. para o que não percebemos. Assim, conhecemos a existência de uma matéria magnética que penetra em todos os corpos a partir da percepção da atração das limalhas de aço pelo ímã, embora a constituição de nossos órgãos torne impossível para nós uma percepção imediata dessa matéria. Pois, de acordo com as leis da sensibilidade e o contexto conectado de nossas percepções, em uma experiência, deveríamos também encontrar uma intuição empírica imediata sobre esse assunto, se nossos sentidos fossem mais agudos - mas essa obtusidade não tem influência e não pode alterar a forma da experiência possível em geral. Nosso conhecimento da existência das coisas alcança tanto quanto nossas percepções, e o que delas pode ser deduzido de acordo com as leis empíricas. Se não partimos da experiência ou não procedemos de acordo com as leis da conexão empírica dos fenômenos, nossas pretensões de descobrir a existência de algo que não percebemos imediatamente são vãs. O idealismo, no entanto, apresenta objeções poderosas a essas regras para provar a existência medialmente. Este é, portanto, o local apropriado para sua refutação. se nossos sentidos fossem mais agudos - mas essa obtusidade não tem influência e não pode alterar a forma da experiência possível em geral. Nosso conhecimento da existência das coisas alcança tanto quanto nossas percepções, e o que delas pode ser deduzido de acordo com as leis empíricas. Se não partimos da experiência ou não procedemos de acordo com as leis da conexão empírica dos fenômenos, nossas pretensões de descobrir a existência de algo que não percebemos imediatamente são vãs. O idealismo, no entanto, apresenta objeções poderosas a essas regras para provar a existência medialmente. Este é, portanto, o local apropriado para sua refutação. se nossos sentidos fossem mais agudos - mas essa obtusidade não tem influência e não pode alterar a forma da experiência possível em geral. Nosso conhecimento da

existência das coisas alcança tanto quanto nossas percepções, e o que delas pode ser deduzido de acordo com as leis empíricas. Se não partimos da experiência ou não procedemos de acordo com as leis da conexão empírica dos fenômenos, nossas pretensões de descobrir a existência de algo que não percebemos imediatamente são vãs. O idealismo, no entanto, apresenta objeções poderosas a essas regras para provar a existência medialmente. Este é, portanto, o local apropriado para sua refutação. e o que deles pode ser inferido de acordo com leis empíricas, se estende. Se não partimos da experiência ou não procedemos de acordo com as leis da conexão empírica dos fenômenos, nossas pretensões de descobrir a existência de algo que não percebemos imediatamente são vãs. O idealismo, no entanto, apresenta objeções poderosas a essas regras para provar a existência medialmente. Este é, portanto, o local apropriado para sua refutação. e o que deles pode ser inferido de acordo com leis empíricas, se estende. Se não partimos da experiência ou não procedemos de acordo com as leis da conexão empírica dos fenômenos, nossas pretensões de descobrir a existência de algo que não percebemos imediatamente são vãs. O idealismo, no entanto, apresenta objeções poderosas a essas regras para provar a existência medialmente. Este é, portanto, o local apropriado para sua refutação.

REFUTAÇÃO DO IDEALISMO.

Idealismo - quero dizer idealismo material - é a teoria que declara a existência de objetos no espaço sem que nós seja (1) duvidosos e indemonstráveis, ou (2) falsos e impossíveis. O primeiro é o idealismo problemático de Descartes, que admite a certeza indiscutível de apenas uma afirmação empírica (assertio), ou seja, "eu sou". O segundo é o idealismo dogmático de Berkeley, que sustenta que o espaço, juntamente com todos os objetos dos quais é condição inseparável, é algo que por si só é impossível e que, conseqüentemente, os objetos no espaço são meros produtos da imaginação. A teoria dogmática do idealismo é inevitável, se considerarmos o espaço como uma propriedade das coisas em si; pois nesse caso é, com tudo a que serve como condição, uma não-entidade. Mas a base para esse tipo de idealismo que já destruimos na estética transcendental. O idealismo problemático, que não faz tal afirmação, mas apenas alega nossa

incapacidade de provar a existência de qualquer coisa além de nós mesmos por meio de experiência imediata, é uma teoria racional e evidencia um modo de pensamento completo e filosófico, pois observa a regra de não formar um julgamento decisivo antes que uma prova suficiente seja mostrada. A prova desejada deve, portanto, demonstrar que temos experiência de coisas externas, e não meras fantasias. Para esse fim, devemos provar que nossa experiência interna e, para Descartes, indubitável só é possível sob a suposição anterior de experiência externa. mas apenas alega que nossa incapacidade de provar a existência de qualquer coisa além de nós mesmos por meio de experiência imediata, é uma teoria racional e evidencia um modo de pensamento completo e filosófico, pois observa a regra de não formar um julgamento decisivo antes que provas suficientes sejam mostradas. A prova desejada deve, portanto, demonstrar que temos experiência de coisas externas, e não meras fantasias. Para esse fim, devemos provar que nossa experiência interna e, para Descartes, indubitável só é possível sob a suposição anterior de experiência externa. mas apenas alega que nossa incapacidade de provar a existência de qualquer coisa além de nós mesmos por meio de experiência imediata, é uma teoria racional e evidencia um modo de pensamento completo e filosófico, pois observa a regra de não formar um julgamento decisivo antes que provas suficientes sejam mostradas. A prova desejada deve, portanto, demonstrar que temos experiência de coisas externas, e não meras fantasias. Para esse fim, devemos provar que nossa experiência interna e, para Descartes, indubitável só é possível sob a suposição anterior de experiência externa. A prova desejada deve, portanto, demonstrar que temos experiência de coisas externas, e não meras fantasias. Para esse fim, devemos provar que nossa experiência interna e, para Descartes, indubitável só é possível sob a suposição anterior de experiência externa. A prova desejada deve, portanto, demonstrar que temos experiência de coisas externas, e não meras fantasias. Para esse fim, devemos provar que nossa experiência interna e, para Descartes, indubitável só é possível sob a suposição anterior de experiência externa.

TEOREMA.

A consciência simples, mas empiricamente determinada, de minha própria existência prova a existência de objetos externos no espaço.

PROVA

Estou consciente da minha própria existência, conforme determinado no tempo. Toda determinação em relação ao tempo pressupõe a existência de algo permanente na percepção. Mas esse algo permanente não pode ser algo em mim, pela mesma razão que minha existência no tempo é ela própria determinada por esse algo permanente. Segue-se que a percepção dessa existência permanente só é possível através de uma coisa sem mim e não através da mera representação de uma coisa sem mim. Consequentemente, a determinação da minha existência no tempo só é possível através da existência de coisas reais externas a mim. Agora, a consciência no tempo está necessariamente conectada à consciência da possibilidade dessa determinação no tempo. Daí resulta que a consciência no tempo está necessariamente conectada também com a existência das coisas sem mim, na medida em que a existência dessas coisas é a condição de determinação no tempo. Ou seja, a consciência da minha própria existência é ao mesmo tempo uma consciência imediata da existência de outras coisas sem mim.

Observação I. O leitor observará que, na prova anterior, o jogo que o idealismo joga é repetido sobre si mesmo e com mais justiça. Ele assumiu que a única experiência imediata é interna e que a partir disso só podemos inferir a existência de coisas externas. Mas, como sempre acontece, quando raciocinamos de determinados efeitos a causas determinadas, o idealismo é fundamentado com muita pressa e incerteza, pois é bem possível que a causa de nossas representações possa estar em nós mesmos e que a atribuamos falsamente a fatores externos. coisas. Mas nossa prova mostra que a experiência externa é propriamente imediata, que somente em virtude dela - não, de fato, a consciência de nossa própria existência, mas certamente a determinação de nossa existência no tempo, isto é, a experiência interna - é possível.

A consciência imediata da existência de coisas externas não é, no teorema anterior, pressuposta, mas provada, pela possibilidade dessa consciência entendida por nós ou não. A questão sobre a possibilidade disso permaneceria assim: "Temos um senso interno, mas nenhum senso externo, e nossa crença na percepção externa é um mero engano?" Mas é evidente que, para meramente imaginar algo externo, ou seja, apresentá-lo ao sentido da intuição, já devemos possuir um sentido externo e, assim, distinguir imediatamente a mera receptividade de uma intuição externa da intuição espontaneidade que caracteriza todo ato de imaginação. Pois meramente imaginar também um sentido externo aniquilaria a faculdade da própria intuição, que será determinada pela imaginação.

É verdade que a representação "eu sou", que é a expressão da consciência que pode acompanhar todos os meus pensamentos, é aquela que inclui imediatamente a existência de um sujeito. Mas nessa representação não podemos encontrar nenhum conhecimento do sujeito e, portanto, também nenhum conhecimento empírico, isto é, experiência. Pois a experiência contém, além do pensamento de algo existente, a intuição e, nesse caso, deve ser intuição interna, isto é, tempo, em relação à qual o sujeito deve ser determinado. Mas a existência de coisas externas é absolutamente necessária para esse fim, de modo que a experiência interna só é possível apenas mediana e através da experiência externa.

Observação II. Agora, com essa visão, todo uso empírico de nossa faculdade de cognição na determinação do tempo está em perfeita concordância. Sua verdade é sustentada pelo fato de que é possível perceber uma determinação do tempo apenas por meio de uma mudança nas relações externas (movimento) para a permanente no espaço (por exemplo, tomamos consciência do movimento do sol observando as mudanças de sua relação com os objetos desta terra). Mas isto não é tudo. Constatamos que não possuímos nada permanente que possa corresponder e ser submetido à concepção de uma substância como intuição, exceto a matéria. Essa idéia de permanência não é derivada da experiência externa, mas é a prioricondição necessária de toda determinação do tempo, consequentemente também do

sentido interno em referência à nossa própria existência, e através da existência de coisas externas. Na representação "eu", a consciência de mim mesmo não é uma intuição, mas uma representação meramente intelectual produzida pela atividade espontânea de um sujeito pensante. Conclui-se que esse "eu" não possui nenhum predicado de intuição que, em seu caráter de permanência, possa servir de correlação com a determinação do tempo no sentido interno - da mesma maneira que a impenetrabilidade é o correlato da matéria como intuição empírica.

Observação III. Do fato de que a existência de coisas externas é uma condição necessária da possibilidade de uma consciência determinada de nós mesmos, não se segue que toda representação intuitiva de coisas externas envolva a existência dessas coisas, pois suas representações podem muito bem ser a mera produtos da imaginação (tanto nos sonhos quanto na loucura); embora, de fato, elas mesmas sejam criadas pela reprodução de percepções externas anteriores, que, como foi mostrado, só são possíveis através da realidade de objetos externos. O único objetivo de nossas observações foi, no entanto, provar que a experiência interna em geral só é possível através da experiência externa em geral.

Finalmente, no que diz respeito ao terceiro postulado, ele se aplica à necessidade material existente, e não apenas à necessidade formal e lógica na conexão de concepções. Agora, como não podemos conhecer completamente a priori a existência de qualquer objeto dos sentidos, embora possamos fazê-lo comparativamente a prioriisto é, relativamente a alguma outra existência anteriormente dada - uma cognição, no entanto, que só pode existir como deve estar contida no complexo da experiência, do qual a percepção anteriormente dada é parte - a necessidade da existência pode nunca é percebido a partir de concepções, mas sempre, pelo contrário, de sua conexão com o que é um objeto de percepção. Mas a única existência conhecida, sob a condição de outros fenômenos, conforme necessário, é a existência de efeitos de causas dadas, em conformidade com as leis da causalidade. Consequentemente, não é a necessidade da existência de coisas (como substâncias), mas a necessidade do estado de

coisas que conhecemos, e que não imediatamente, mas por meio da existência de outros estados dados na percepção, de acordo com as leis empíricas. de causalidade.a priori no fenômeno por sua causa. Assim, conhecemos apenas a necessidade de efeitos na natureza, cujas causas nos são dadas. Além disso, o critério da necessidade na existência não possui aplicação além do campo da experiência possível, e mesmo nisso não é válido a existência das coisas como substâncias, porque elas nunca podem ser consideradas como efeitos empíricos ou como algo que acontece e tem um começo. A necessidade, portanto, considera apenas as relações dos fenômenos de acordo com a lei dinâmica da causalidade, e a possibilidade fundamentada nela, de raciocinar a partir de uma dada existência (de uma causa) a prioripara outra existência (de um efeito). “Tudo o que acontece é hipoteticamente necessário” é um princípio que sujeita as mudanças que ocorrem no mundo a uma lei, ou seja, a uma regra de existência necessária, sem a qual a própria natureza não poderia existir. Daí a proposição “Nada acontece por acaso (no mundo non datur casus)”, é a priorilei da natureza. O caso é o mesmo com a proposição: “A necessidade na natureza não é cega”, isto é, é condicionada, conseqüentemente, necessidade inteligível (non datur fatum). Ambas as leis sujeitam o jogo da mudança a "uma natureza das coisas (como fenômenos)" ou, que é a mesma coisa, à unidade do entendimento, e somente através do entendimento as mudanças podem pertencer a uma experiência, como a unidade sintética de fenômenos. Ambos pertencem à classe de princípios dinâmicos. O primeiro é propriamente uma consequência do princípio da causalidade - uma das analogias da experiência. Este último pertence aos princípios da modalidade, os quais, à determinação da causalidade, acrescentam a concepção de necessidade, que é ela mesma, no entanto, sujeita a uma regra do entendimento.no mundo non datur saltus); e da mesma forma, no complexo de todas as intuições empíricas no espaço, qualquer ruptura ou hiato entre dois fenômenos (non datur hiatus) - pois podemos expressar o princípio de que a experiência não pode admitir nada que comprove a existência de um vácuo, ou mesmo que admite isso como parte de uma síntese empírica. Pois, no que diz respeito ao vácuo ou ao vazio, que podemos cogitar como fora e além do campo da experiência possível (o mundo), essa pergunta não pode ser apresentada ao tribunal do mero entendimento, que decide apenas sobre questões que dizem respeito ao emprego de um determinado

cargo. fenômenos para a construção da cognição empírica. É antes um problema pela razão ideal, que ultrapassa a esfera de uma experiência possível e visa formar um julgamento daquilo que a cerca e circunscreve. e o lugar apropriado para considerá-lo é a dialética transcendental. Essas quatro proposições, "No mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum ", bem como em todos os princípios de origem transcendental, poderíamos exibir muito facilmente em sua ordem correta, ou seja, em conformidade com a ordem das categorias, e atribuir a cada um o seu devido lugar. Mas o leitor já praticado fará isso por si mesmo ou descobrirá a pista para esse arranjo. Mas o resultado combinado de tudo é simplesmente isso: admitir na síntese empírica nada que possa causar uma ruptura ou ser estranho ao entendimento e à conexão contínua de todos os fenômenos, ou seja, a unidade das concepções do entendimento. Pois somente no entendimento é possível a unidade da experiência, na qual todas as percepções devem ter seu lugar designado.

Se o campo da possibilidade é maior que o da realidade, e se o campo deste último é maior que o da necessidade, são perguntas suficientemente interessantes e capazes de soluções sintéticas, questões que são da competência da razão. sozinho. Pois eles equivalem a perguntar se todas as coisas como fenômenos fazem sem exceção pertencem ao todo complexo e conectado de uma única experiência, da qual toda percepção é uma parte que, portanto, não pode ser conjugada com outros fenômenos - ou se minhas percepções podem pertencer a mais de uma experiência possível? O entendimento confere à experiência, de acordo com as condições subjetivas e formais, tanto da sensibilidade quanto da apercepção, as regras que somente tornam essa experiência possível. Outras formas de intuição além daquelas do espaço e do tempo, outras formas de entendimento além das formas discursivas do pensamento ou da cognição por meio de concepções, não podemos imaginar nem tornar inteligíveis para nós mesmos; e mesmo que pudéssemos, eles ainda não pertenceriam à experiência, que é o único modo de cognição pelo qual os objetos nos são apresentados. Se outras percepções além daquelas que pertencem ao total de nossa experiência possível e, conseqüentemente, se alguma outra esfera da matéria existe, o entendimento não tem poder de decidir, sendo sua ocupação adequada a

síntese daquilo que é dado. Além disso, a pobreza dos argumentos usuais que provam a existência de uma vasta esfera de possibilidades, da qual tudo o que é real (todo objeto de experiência) é apenas uma pequena parte, é muito notável. "Todo o real é possível"; daí decorre naturalmente, de acordo com as leis lógicas da conversão, a proposição específica: "Alguma possibilidade é real". Agora, isso parece ser equivalente a: "Muita coisa é possível que não é real". Sem dúvida, parece que devemos considerar a soma do possível maior que a do real, do fato de que algo deve ser adicionado ao primeiro para constituir o segundo. Mas essa noção de adicionar ao possível é absurda. Pois aquilo que não está na soma do possível e, conseqüentemente, requer ser acrescentado a ele, é manifestamente impossível. Além de concordar com as condições formais da experiência, o entendimento requer uma conexão com alguma percepção; mas o que está conectado com essa percepção é real, mesmo que não seja imediatamente percebido. Mas que outra série de fenômenos, em completa coerência com o que é dado na percepção, conseqüentemente mais de uma experiência abrangente é possível, é uma inferência que não pode ser concluída a partir dos dados que nos são dados pela experiência, e menos ainda sem dados. em absoluto. O que é possível apenas sob condições que são meramente possíveis, não é possível em nenhum aspecto. E, no entanto, não podemos encontrar um terreno mais certo para fundamentar a discussão da questão de saber se a esfera da possibilidade é mais ampla que a da experiência. O que é possível apenas sob condições que são meramente possíveis, não é possível em nenhum aspecto. E, no entanto, não podemos encontrar um terreno mais certo para fundamentar a discussão da questão de saber se a esfera da possibilidade é mais ampla que a da experiência. O que é possível apenas sob condições que são meramente possíveis, não é possível em nenhum aspecto. E, no entanto, não podemos encontrar um terreno mais certo para fundamentar a discussão da questão de saber se a esfera da possibilidade é mais ampla que a da experiência.

Mencionei apenas essas perguntas: que, ao tratar da concepção do entendimento, pode não haver omissão de nada que, na opinião comum, lhes pertença. Na realidade, porém, a noção de possibilidade absoluta (possibilidade válida em todos os aspectos) não é uma mera concepção do

entendimento, que pode ser empregada empiricamente, mas pertence apenas à razão, que ultrapassa os limites de todo uso empírico do conhecimento. Portanto, nos contentamos com uma observação meramente crítica, deixando o assunto a ser explicado na sequência.

Antes de concluir esta quarta seção e, ao mesmo tempo, o sistema de todos os princípios do entendimento puro, parece apropriado mencionar as razões que me levaram a denominar os princípios de postulados da modalidade. Essa expressão não uso aqui no sentido que alguns filósofos mais recentes, contrários ao seu significado com os matemáticos, a quem a palavra pertence apropriadamente, a ela atribuem - a de uma proposição, a saber, imediatamente certa, que não exige dedução nem prova. Pois se, no caso de proposições sintéticas, por mais evidentes que sejam, concordamos com elas sem dedução e, meramente com base em suas próprias pretensões, crenças não qualificadas, toda crítica do entendimento está completamente perdida; e, como não há pretensões ousadas, que a crença comum (embora para o filósofo isso não seja credencial) não rejeita, o entendimento está exposto a toda ilusão e presunção, sem o poder de recusar seu assentimento a essas afirmações que, embora ilegítimas, exigem aceitação como axiomas verdadeiros. Quando, portanto, à concepção de uma coisa se acrescenta uma determinação a priori for adicionada sinteticamente, tal proposição deve obter, se não uma prova, pelo menos uma dedução da legitimidade de sua afirmação.

Os princípios da modalidade não são, contudo, objetivamente sintéticos, pois os predicados de possibilidade, realidade e necessidade não aumentam, no mínimo, a concepção daquilo de que são afirmados, na medida em que nada contribuem para a representação do objeto. Mas, como são, no entanto, sempre sintéticos, são apenas meramente subjetivos. Ou seja, eles têm um poder reflexivo e se aplicam à concepção de uma coisa, da qual, em outros aspectos, nada afirmam, a faculdade de cognição na qual a concepção se origina e tem seu lugar. Assim, se a concepção apenas concorda com as condições formais da experiência, seu objeto é chamado possível; se estiver em conexão com a percepção, e assim determinado, o

objeto é real; se é determinado de acordo com concepções por meio da conexão de percepções, o objeto é chamado necessário. Os princípios da modalidade, portanto, predicam uma concepção nada mais que o procedimento da faculdade de cognição que a gerou. Agora, um postulado em matemática é uma proposição prática que não contém nada além da síntese pela qual apresentamos um objeto a nós mesmos e produzimos a concepção dele, por exemplo: “Com uma determinada linha, para descrever um círculo em um plano, a partir de um ponto dado”; e tal proposição não admite prova, porque o procedimento que ela exige é exatamente aquele pelo qual somente é possível gerar a concepção de tal figura. Com o mesmo direito, podemos postular os princípios da modalidade,

Quando penso na realidade de uma coisa, penso realmente mais do que na possibilidade, mas não na coisa; pois isso nunca pode conter mais na realidade do que estava contido em sua possibilidade completa. Mas enquanto a noção de possibilidade é meramente a noção de uma posição da coisa em relação ao entendimento (seu uso empírico), a realidade é a conjunção da coisa com a percepção.

OBSERVAÇÃO GERAL SOBRE O SISTEMA DE PRINCÍPIOS.

É notável que não possamos perceber a possibilidade de uma coisa apenas da categoria, mas devemos sempre ter uma intuição pela qual evidenciar a realidade objetiva da pura concepção do entendimento. Tome, por exemplo, as categorias de relação. Como (1) uma coisa pode existir apenas como sujeito, e não como uma mera determinação de outras coisas, isto é, pode ser substância; ou como (2), porque algo existe, alguma outra coisa deve existir, conseqüentemente, como uma coisa pode ser uma causa; ou como (3), quando existem várias coisas, do fato de uma delas existir, algumas conseqüências para as outras se seguem e reciprocamente, e dessa maneira uma comunidade de substâncias pode ser possível - são questões cuja solução não pode ser obtida de meras concepções. O mesmo acontece com as outras categorias; por exemplo, como uma coisa pode ser do mesmo tipo com muitas outras, isto é, pode ser uma quantidade e assim por diante. Desde que não tenhamos intuição, não podemos saber se realmente

pensamos em um objeto pelas categorias, e onde um objeto pode ser encontrado em qualquer lugar para coerá-las e, assim, a verdade é estabelecida, que as categorias não são cognições em si mesmas, mas meras formas de pensamento para a construção de cognições a partir de determinadas intuições. Pela mesma razão, é verdade que somente a partir de categorias nenhuma proposição sintética pode ser feita. Por exemplo: "Em toda existência existe substância", isto é, algo que pode existir apenas como sujeito e não como mero predicado; ou "Tudo é uma quantidade" - para construir proposições como essas, precisamos de algo que nos permita ir além da concepção dada e conectar outra a ela. Pela mesma razão, a tentativa de provar uma proposição sintética por meio de meras concepções, por exemplo: "Tudo o que existe contingentemente tem uma causa", nunca teve sucesso. Nunca poderíamos ir além de provar que, sem essa relação com as concepções, não poderíamos conceber a existência do contingente, isto é, não poderíamos prioriatravs do entendimento, conhecer a existência de uma coisa dessas; mas não se segue, portanto, que esta também seja a condição da possibilidade da coisa em si que é considerada contingente. Se, em conformidade; se olharmos para a prova do princípio da causalidade, descobriremos que conseguimos provar que ele é válido apenas para objetos de experiência possível e, de fato, apenas como ele próprio o princípio da possibilidade de experiência, conseqüentemente da cognição. de um objeto dado na intuição empírica, e não de meras concepções. Que, no entanto, a proposição: "Tudo o que é contingente deve ter uma causa", é evidente para todos meramente a partir de concepções, não deve ser negada.

Podemos facilmente conceber a inexistência de matéria; mas os antigos não deduziram sua contingência. Mas mesmo a alternância da existência e da não existência de um dado estado em uma coisa, na qual toda mudança consiste, de modo algum prova a contingência desse estado - o fundamento da prova sendo a realidade do seu oposto. Por exemplo, um corpo está em estado de repouso após o movimento, mas não podemos inferir a contingência do movimento pelo fato de o primeiro ser o oposto do segundo. Pois esse oposto é meramente um oposto lógico e não um real ao outro. Se desejamos demonstrar a contingência do movimento, o que

devemos provar é que, em vez do movimento que ocorreu no ponto anterior, era possível que o corpo estivesse então em repouso, não que fica depois em repouso; pois neste caso,

Mas a mudança é um evento que, como tal, só é possível por uma causa e, por si só, é considerada possível sua inexistência, e nos tornamos cientes de sua contingência pelo fato de que ela só pode existir como efeito de uma causa. Portanto, se uma coisa é considerada contingente, é uma proposição analítica dizer que tem uma causa.

Mas é ainda mais notável que, para entender a possibilidade das coisas de acordo com as categorias e, assim, demonstrar a realidade objetiva das últimas, exigimos não apenas intuições, mas intuições externas. Se, por exemplo, adotamos as concepções puras de relação, descobrimos que (1) com o objetivo de apresentar à concepção de substância algo permanente na intuição correspondente a ela e, assim, demonstrar a realidade objetiva dessa concepção, exigimos uma intuição (da matéria) no espaço, porque o espaço por si só é permanente e determina as coisas como tais, enquanto o tempo, e com tudo o que está no sentido interno, está em um estado de fluxo contínuo; (2) para representar a mudança como a intuição correspondente à concepção de causalidade, exigimos a representação do movimento como mudança no espaço; de fato, é somente por meio dele que as mudanças, cuja possibilidade nenhum entendimento puro pode perceber, são capazes de serem intuídas. Mudança é a conexão de determinações opostas contraditivamente uma à outra na existência de uma e a mesma coisa. Agora, como é possível que, a partir de um determinado estado, oponha-se exatamente à mesma coisa, a razão sem um exemplo pode não apenas não conceber, mas também pode tornar inteligível sem intuição; e essa intuição é o movimento de um ponto no espaço; cuja existência em diferentes espaços (como consequência de determinações opostas) por si só torna possível a intuição da mudança. Pois, para tornar cognoscível até a mudança interna, precisamos representar o tempo, como a forma do sentido interno, figurativamente por uma linha, e a mudança interna pelo desenho dessa linha (movimento) e, conseqüentemente, somos

obrigados a empregar intuição externa para poder representar a existência sucessiva de nós mesmos em diferentes estados. O fundamento adequado desse fato é que toda mudança a ser percebida como mudança pressupõe algo permanente na intuição, enquanto no sentido interno nenhuma intuição permanente é encontrada. Por fim, a possibilidade objetiva da categoria de comunidade não pode ser concebida por mera razão e, conseqüentemente, sua realidade objetiva não pode ser demonstrada sem uma intuição e uma externa no espaço. Pois como podemos conceber a possibilidade de comunidade, ou seja, quando existem várias substâncias, que algum efeito sobre a existência de uma se segue da existência da outra, e reciprocamente e, portanto, que, porque algo existe no segundo, algo mais deve existir no primeiro, o que não poderia ser entendido apenas a partir de sua própria existência? Pois essa é a própria essência da comunidade - que é inconcebível como uma propriedade de coisas perfeitamente isoladas. Portanto, Leibnitz, ao atribuir às substâncias do mundo - como cogitadas apenas pelo entendimento - uma comunidade, exigia a ajuda mediadora de uma divindade; pois, a partir de sua existência, tal propriedade lhe parecia inconcebível. Mas podemos conceber muito facilmente a possibilidade de comunidade (de substâncias como fenômenos) se as representamos para nós mesmos como no espaço, conseqüentemente na intuição externa. Pois a intuição externa contém em si que não poderia ser entendido apenas a partir de sua própria existência? Pois essa é a própria essência da comunidade - que é inconcebível como uma propriedade de coisas perfeitamente isoladas. Portanto, Leibnitz, ao atribuir às substâncias do mundo - como cogitadas apenas pelo entendimento - uma comunidade, exigia a ajuda mediadora de uma divindade; pois, a partir de sua existência, tal propriedade lhe parecia

inconcebível. Mas podemos conceber muito facilmente a possibilidade de comunidade (de substâncias como fenômenos) se as representamos para nós mesmos como no espaço, consequentemente na intuição externa. Pois a intuição externa contém em si requeria a ajuda mediadora de uma divindade; pois, a partir de sua existência, tal propriedade lhe parecia inconcebível. Mas podemos conceber muito facilmente a possibilidade de comunidade (de substâncias como fenômenos) se as representamos para nós mesmos como no espaço, consequentemente na intuição externa. Pois a intuição externa contém em si requeria a ajuda mediadora de uma divindade; pois, a partir de sua existência, tal propriedade lhe parecia inconcebível. Mas podemos conceber muito facilmente a possibilidade de comunidade (de substâncias como fenômenos) se as representamos para nós mesmos como no espaço, consequentemente na intuição externa. Pois a intuição externa contém em si relações externas formais a priori, como condições da possibilidade de relações reais de ação e reação e, portanto, da possibilidade de comunidade. Com a mesma facilidade, pode ser demonstrado que a possibilidade de coisas como quantidades e, consequentemente, a realidade objetiva da categoria de quantidade, pode ser fundamentada apenas na intuição externa, e que somente por esse meio é a noção de quantidade apropriada pela senso interno. Mas devo evitar a prolixidade e deixar a tarefa de ilustrar isso por exemplos para a própria reflexão do leitor.

As observações acima são da maior importância, não apenas para a confirmação de nossa anterior refutação do idealismo, mas ainda mais quando o assunto de autoconhecimento por mera consciência interna e a determinação de nossa própria natureza sem o auxílio de intuições empíricas externas é em discussão, para a indicação dos fundamentos da possibilidade de tal cognição.

O resultado de toda essa parte da analítica dos princípios é, portanto: “Todos os princípios do entendimento puro nada mais são do que princípios a priori da possibilidade de experiência, e experimentar somente todas as proposições sintéticas a priori se aplicam e se relacionam.”; de fato, a

própria possibilidade deles repousa inteiramente nessa relação.

CAPÍTULO III Da base da divisão de todos os objetos em fenômenos e noumena.

Agora, não apenas atravessamos a região do entendimento puro e examinamos cuidadosamente cada parte dela, mas também a medimos e designamos para tudo o que está em seu devido lugar. Mas esta terra é uma ilha, e fechada pela própria natureza dentro de limites imutáveis. É a terra da verdade (uma palavra atraente), cercada por um oceano amplo e tempestuoso, a região da ilusão, onde muitos bancos de nevoeiro e iceberg parecem ao marinheiro, em sua viagem de descoberta, um novo país. , e, embora constantemente o iluda com vãs esperanças, envolve-o em aventuras perigosas, das quais ele nunca pode desistir e que, no entanto, ele nunca pode interromper. Mas antes de se aventurar neste mar, a fim de explorá-lo em toda a sua extensão e chegar a uma certeza de que algo deve ser descoberto lá, não será vantajoso se olharmos para o mapa da terra que estamos prestes a deixar e nos perguntar, em primeiro lugar, se não podemos ficar perfeitamente satisfeitos com o que ela contém, ou se não devemos necessariamente contentar com isso, se não encontrarmos em nenhum outro lugar uma base sólida sobre a qual se basear; e, em segundo lugar, por qual título possuímos esta terra e como a mantemos segura contra todas as reivindicações hostis? Embora, no curso de nossa análise, já tenhamos dado respostas suficientes a essas perguntas, ainda assim uma recapitulação sumária dessas soluções pode ser útil para fortalecer nossa convicção, unindo em um ponto a Momenta dos argumentos. ou se não devemos necessariamente nos contentar com isso, se não encontrarmos em nenhum outro lugar uma base sólida sobre a qual se basear; e, em segundo lugar, por qual título possuímos esta terra e como a mantemos segura contra todas as reivindicações hostis? Embora, no curso de nossa análise, já tenhamos dado respostas suficientes a essas perguntas, ainda assim uma recapitulação sumária dessas soluções pode ser útil para fortalecer nossa convicção, unindo em um ponto a Momenta dos argumentos. ou se não devemos necessariamente nos contentar com isso, se não encontrarmos em nenhum outro lugar uma base sólida sobre a qual se basear; e, em segundo

lugar, por qual título possuímos esta terra e como a mantemos segura contra todas as reivindicações hostis? Embora, no curso de nossa análise, já tenhamos dado respostas suficientes a essas perguntas, ainda assim uma recapitulação sumária dessas soluções pode ser útil para fortalecer nossa convicção, unindo em um ponto a Momenta dos argumentos.

Vimos que tudo o que o entendimento extrai de si mesmo, sem emprestar a experiência, possui, no entanto, apenas para a fantasia e uso da experiência. Os princípios do entendimento puro, sejam constitutivos a priori (como os princípios matemáticos) ou meramente reguladores (como dinâmicos), contêm nada além do esquema puro, por assim dizer, da experiência possível. Pois a experiência possui sua unidade a partir da unidade sintética que o entendimento, originalmente e por si mesmo, confere à síntese da imaginação em relação à percepção, e em uma relação a priori e acordo com os quais os fenômenos, como dados para uma possível cognição, devem ficar de pé. Mas, embora essas regras do entendimento não sejam apenas a prioriverdade, mas a própria fonte de toda a verdade, isto é, da concordância de nossa cognição com os objetos e, com base nisso, eles contêm a base da possibilidade da experiência, como o conjunto de toda cognição, parece-nos que não o suficiente para propor o que é verdadeiro - queremos também que nos digam o que queremos saber. Se, nesse exame crítico, não aprendermos nada mais do que o que deveríamos ter praticado no uso meramente empírico do entendimento, sem qualquer investigação sutil, a presunção é de que a vantagem que dele tiramos não vale o trabalho dispensado. isto. Certamente pode-se responder que nenhuma curiosidade precipitada é mais prejudicial à ampliação de nosso conhecimento do que aquilo que deve conhecer de antemão a utilidade dessa ou daquela informação que procuramos, antes de iniciarmos as investigações necessárias, e antes que alguém pudesse formar a menor concepção de sua utilidade, mesmo que fosse colocada diante de nossos olhos. Mas há uma vantagem em tais investigações transcendentais que podem ser tornadas compreensíveis para o aprendiz mais aborrecido e mais relutante - isto é, que o entendimento que é ocupado apenas com exercícios empíricos e não reflete sobre as fontes de sua própria cognição, pode exercer suas funções muito bem e com muito sucesso, mas é bastante incapaz de fazer uma coisa,

e de grande importância, para determinar, a saber, os limites que limitam seu emprego e saber o que está dentro ou fora de sua própria esfera. Esse objetivo pode ser obtido apenas por investigações profundas que instituamos. Mas se não conseguir distinguir se certas perguntas estão dentro de seu horizonte ou não,

Que o entendimento, portanto, não pode fazer a priori princípios, ou mesmo de suas concepções, além do uso empírico, é uma proposição que leva aos resultados mais importantes. Um uso transcendental é feito de uma concepção em uma proposição ou princípio fundamental, quando é referido às coisas em geral e considerado como coisas em si; um uso empírico, quando se refere apenas a fenômenos, isto é, a objetos de uma experiência possível. Que o último uso de uma concepção é o único admissível é evidente pelas razões a seguir. Pois toda concepção é necessária, primeiro, a forma lógica de uma concepção (do pensamento) geral; e, em segundo lugar, a possibilidade de apresentar a ele um objeto ao qual possa se aplicar. Na falta deste último, ele não tem sentido e é totalmente nulo de conteúdo, embora possa conter a função lógica para construir uma concepção a partir de certos dados. Agora, a priori possível, essa intuição pura pode obter validade objetiva apenas da intuição empírica, da qual ela própria é apenas a forma. Todas as concepções, portanto, e com elas todos os princípios, por mais alto que seja sua possibilidade a priori, referem-se a intuições empíricas, isto é, a dados para uma possível experiência. Sem isso, eles não possuem validade objetiva, mas são mero jogo de imaginação ou de entendimento com imagens ou noções. Tomemos, por exemplo, as concepções de matemática, e primeiro em suas intuições puras. “O espaço tem três dimensões” - “Entre dois pontos, pode haver apenas uma linha reta”, etc. Embora todos esses princípios e a representação do objeto com o qual essa ciência se ocupa sejam gerados inteiramente na mente a priori, eles não teriam significado se nem sempre pudéssemos demonstrar seu significado nos fenômenos (por meio de objetos empíricos) e por meio deles. Portanto, é necessário que uma concepção abstrata se torne sensual, ou seja, que um objeto correspondente a ela na intuição seja iminente; caso contrário, a concepção permanece, como dizemos, sem sentido, isto é, sem sentido. A matemática preenche esse requisito pela construção da figura,

que é um fenômeno evidente para os sentidos. A mesma ciência encontra apoio e significado em número; por sua vez, encontra-o nos dedos, nos contadores, nas linhas e nos pontos. A própria concepção é sempre produzida a priori, juntamente com os princípios sintéticos ou fórmulas de tais concepções; mas o emprego adequado deles, e sua aplicação a objetos, não pode existir senão na experiência, cuja possibilidade, a respeito de sua forma, contém a priori .

O fato de não ser possível tornar inteligível a possibilidade de um objeto correspondente a elas sem recorrer às condições de sensibilidade e, conseqüentemente, à forma de fenômenos para os quais, como seus únicos objetos adequados, seu uso deve, portanto, ser confinado, na medida em que, se essa condição for removida, todo o significado, ou seja, toda a relação com um objeto, desaparece e nenhum exemplo pode ser encontrado para fazê-lo. compreensível que tipo de coisas devemos pensar sob tais concepções.

A concepção de quantidade não pode ser explicada, exceto dizendo que é a determinação de uma coisa pela qual se pode cogitar quantas vezes a pessoa é colocada nela. Mas este "quantas vezes" é baseado em repetições sucessivas, conseqüentemente no tempo e na síntese dos seus homogêneos. A realidade, em contraste com a negação, pode ser explicada apenas por cogitar um tempo que é preenchido com ela ou é nulo. Se eu deixar de fora a noção de permanência (que é existência em todos os tempos), resta na concepção de substância nada além da noção lógica de sujeito, uma noção da qual me esforço para realizar, representando para mim mesmo algo que só pode existir como um assunto. Mas não apenas sou perfeitamente ignorante de quaisquer condições sob as quais essa prerrogativa lógica possa pertencer a uma coisa, como também não consigo tirar nada da noção, e não tiramos nenhuma inferência disso, porque nenhum objeto ao qual aplicar a concepção é determinado e, conseqüentemente, não sabemos se ela tem algum significado. Da mesma maneira, se eu deixar de fora a noção de tempo, na qual algo se segue a outra coisa em conformidade com uma regra, não encontro nada na

categoria pura, exceto que existe algo desse tipo que dela pode-se chegar a uma conclusão quanto à existência de outra coisa. Mas, neste caso, não seria apenas impossível distinguir entre uma causa e um efeito, mas, como esse poder de tirar conclusões exige condições das quais eu sou bastante ignorante, a concepção não é determinada quanto ao modo em que deveria aplicar a um objeto. O chamado princípio: "Tudo o que é contingente tem uma causa," Vem com uma gravidade e autoridade auto-assumida que parece não requerer apoio externo. Mas, pergunto, o que se entende por contingente? A resposta é que a inexistência disso é possível. Mas eu gostaria muito de saber por que meios essa possibilidade de inexistência deve ser percebida, se não representarmos para nós mesmos uma sucessão na série de fenômenos, e nessa sucessão uma existência que segue uma inexistência, ou, inversamente, conseqüentemente, mudar. Para dizer, que a não existência de uma coisa não é autocontraditória é um apelo manco a uma condição lógica, que é sem dúvida uma condição necessária para a existência da concepção, mas está longe de ser suficiente para o objetivo real possibilidade de inexistência. Eu posso aniquilar em pensamento toda substância existente sem auto-contradição, mas não posso inferir disso sua contingência objetiva na existência, ou seja, a possibilidade de sua inexistência em si mesma. No que diz respeito à categoria de comunidade, pode-se inferir facilmente que, como as categorias puras de substância e causalidade são incapazes de uma definição e explicação suficientes para determinar seu objeto sem o auxílio da intuição, a categoria de causalidade recíproca na relação de substâncias um para o outro (*commercium*) é tão pouco suscetível a isso. Possibilidade, existência e necessidade que ninguém jamais conseguiu explicar sem ser culpado de tautologia manifesta, quando a definição foi extraída inteiramente do entendimento puro. A substituição da possibilidade lógica da concepção - cuja condição é que não seja auto-contraditória, pela possibilidade transcendental das coisas - cuja condição é a existência de um objeto correspondente à concepção, é um truque que só pode enganar os inexperientes.

Em uma palavra, nenhuma dessas concepções pertence a um objeto correspondente e, conseqüentemente, sua possibilidade real não pode ser demonstrada, se retirarmos a intuição sensual - a única intuição que

possuímos - e então resta apenas a possibilidade lógica, ou seja, o fato de que a concepção ou pensamento é possível - o que, no entanto, não é a questão; o que queremos saber ser, se ele se relaciona com um objeto e, portanto, possui algum significado.

Segue-se incontestavelmente que as concepções puras do entendimento são incapazes de transcendental e devem sempre ser de uso empírico, e que os princípios do entendimento puro se relacionam apenas às condições gerais de uma experiência possível, aos objetos dos sentidos, e nunca para as coisas em geral, além do modo em que as intuímos.

A analítica transcendental tem, conseqüentemente, esse importante resultado, a saber, que o entendimento é competente 'não afeta nada a priori', exceto a antecipação da forma de uma possível experiência em geral, e que, como aquilo que não é fenômeno não pode ser um objeto de experiência, nunca pode ultrapassar os limites da sensibilidade, dentro dos quais objetos únicos são apresentados a nós. Seus princípios são meramente princípios da exposição de fenômenos, e o nome orgulhoso de uma ontologia, que professa apresentar cognições sintéticas a priori das coisas em geral em uma doutrina sistemática, deve dar lugar ao modesto título de analítico do entendimento puro.

O pensamento é o ato de referir uma dada intuição a um objeto. Se o modo dessa intuição é desconhecido para nós, o objeto é meramente transcendental, e a concepção do entendimento é empregada apenas transcendentalmente, ou seja, para produzir unidade no pensamento de uma variedade em geral. Agora, uma categoria pura, na qual todas as condições de intuição sensual - como a única intuição que possuímos - são abstraídas, não determina um objeto, mas apenas expressa o pensamento de um objeto em geral, de acordo com diferentes modos. Agora, para empregar uma concepção, é necessária a função de julgamento, pela qual um objeto é incluído na concepção, conseqüentemente a condição pelo menos formal, sob a qual algo pode ser dado na intuição. Na falta dessa condição de julgamento (esquema), a subsunção é impossível; pois nesse

caso nada é dado, que pode ser incluído na concepção. O uso meramente transcendental das categorias é, portanto, de fato inútil e não determinou, ou mesmo, quanto à sua forma, objeto determinável. Daí resulta que a categoria pura é incompetente para estabelecer um método sintético.princípio a priori , e que os princípios do entendimento puro são apenas de uso empírico e nunca de transcendental, e que, além da esfera da experiência possível, não são possíveis princípios sintéticos a priori .

Pode ser aconselhável, portanto, nos expressar assim. As categorias puras, além das condições formais de sensibilidade, têm um significado meramente transcendental, mas não são, contudo, de uso transcendental, porque isso é em si impossível, na medida em que todas as condições de qualquer emprego ou uso delas (em julgamentos) são ausente, a saber, as condições formais da subsunção de um objeto sob essas concepções. Como, portanto, no caráter de categorias puras, elas devem ser empregadas empiricamente, e não podem ser empregadas transcendentemente, não servem para nada, quando separadas da sensibilidade, ou seja, não podem ser aplicadas a um objeto. Eles são meramente a forma pura do emprego do entendimento em relação aos objetos em geral e ao pensamento,

Mas, na base deste assunto, há uma ilusão que é muito difícil evitar. As categorias não se baseiam, quanto à sua origem, à sensibilidade, como as formas de intuição, espaço e tempo; eles parecem, portanto, capazes de uma aplicação além da esfera dos objetos sensoriais. Mas esse não é o caso. Elas nada mais são do que meras formas de pensamento, que contêm apenas a faculdade lógica de unir a priorina consciência, a variedade dada na intuição. À parte, portanto, da única intuição possível para nós, eles ainda têm menos significado do que as formas sensuais puras, espaço e tempo, pois através delas um objeto é pelo menos dado, enquanto um modo de conexão da variedade, quando a intuição que sozinho dá a variedade que está querendo, não tem sentido algum. Ao mesmo tempo, quando designamos certos objetos como fenômenos ou existências sensoriais, distinguindo assim nosso modo de intuí-los de sua própria natureza como coisas em si mesmos, é evidente que, por essa mesma distinção, nós, como

eles colocamos o segundo, considerado em essa é a sua própria natureza, embora não as intuamos assim, em oposição à anterior, ou, por outro lado, colocamos outras coisas possíveis, que não são objetos de nossos sentidos, mas são cogitadas apenas pelo entendimento, e os chame de existências inteligíveis (noumena). Agora, surge a questão de saber se as concepções puras de nossa compreensão possuem significado em relação a essas últimas e, possivelmente, podem ser um modo de conhecê-las.

Mas, no início, nos deparamos com uma ambiguidade, que pode facilmente causar um grande mal-entendido. O entendimento, quando denomina um objeto em um determinado fenômeno de relação, forma ao mesmo tempo a partir dessa relação uma representação ou noção de um objeto em si e, portanto, acredita que também pode formar concepções de tais objetos. Agora, como o entendimento não possui outras concepções fundamentais além das categorias, é dado como certo que um objeto considerado como uma coisa em si deve ser capaz de ser pensado por meio dessas concepções puras e, assim, é levado a manter a concepção perfeitamente indeterminada de uma existência inteligível, algo fora da esfera de nossa sensibilidade, para uma concepção determinada de uma existência que podemos conhecer de uma maneira ou de outra por meio do entendimento.

Se, pelo termo númeno, entendemos uma coisa na medida em que ela não é objeto de nossa intuição sensível, abstraindo assim nosso modo de intuí-la, esse é um númeno no sentido negativo da palavra. Mas se entendermos por ele um objeto de uma intuição não sensorial, nesse caso, assumiremos um modo peculiar de intuição, uma intuição intelectual, a saber, que, no entanto, não nos pertence, da própria possibilidade de que não tenho noção - e este é um númeno no sentido positivo.

A doutrina da sensibilidade também é a doutrina dos númenos no sentido negativo, isto é, das coisas que o entendimento é obrigado a cogitar à parte de qualquer relação com nosso modo de intuição, conseqüentemente não como meros fenômenos, mas como coisas em si. Mas o entendimento, ao mesmo tempo, compreende que não pode empregar suas categorias para a

consideração das coisas em si, porque elas possuem significado apenas em relação à unidade de intuições no espaço e no tempo, e que são competentes para determinar essa unidade por meios de modo geral a prioriconectando concepções apenas por conta da pura idealidade do espaço e do tempo. Onde esta unidade de tempo não é alcançada, como é o caso dos noumena, todo o uso, de fato, todo o significado das categorias é inteiramente perdido, pois mesmo a possibilidade de as coisas corresponderem às categorias é neste caso incompreensível. . Nesse ponto, preciso apenas referir o leitor ao que disse no início da observação geral anexada ao capítulo anterior. Agora, a possibilidade de uma coisa nunca pode ser provada pelo fato de que a concepção dela não é autocontraditória, mas apenas por meio de uma intuição correspondente à concepção. Se, portanto, desejamos aplicar as categorias a objetos que não podem ser considerados fenômenos, devemos ter uma intuição diferente da sensual, e, nesse caso, os objetos seriam um noumena no sentido positivo da palavra. Agora, como essa intuição, isto é, uma intuição intelectual, não faz parte de nossa faculdade de cognição, é absolutamente impossível que as categorias possuam qualquer aplicação além dos limites da experiência. Pode ser verdade que existem existências inteligíveis às quais nossa faculdade de intuição sensual não tem relação, e não pode ser aplicada, mas nossas concepções de entendimento, como meras formas de pensamento para nossa intuição sensual, não se estendem a elas. O que chamamos de númeno, portanto, deve ser entendido por nós como tal em um sentido negativo. é absolutamente impossível para as categorias possuir qualquer aplicação além dos limites da experiência. Pode ser verdade que existem existências inteligíveis às quais nossa faculdade de intuição sensual não tem relação, e não pode ser aplicada, mas nossas concepções de entendimento, como meras formas de pensamento para nossa intuição sensual, não se estendem a elas. O que chamamos de númeno, portanto, deve ser entendido por nós como tal em

um sentido negativo.

Se retiro de uma intuição empírica todo o pensamento (por meio das categorias), não resta cognição de nenhum objeto; pois, por mera intuição, nada é cogitado e, a partir da existência de tal ou tal afeto de sensibilidade em mim, não se segue que esse afeto ou representação tenha qualquer relação com um objeto sem mim. Mas se eu retirar toda a intuição, ainda resta a forma de pensamento, isto é, o modo de determinar um objeto para a variedade de uma possível intuição. Assim, em certa medida, as categorias realmente se estendem além da intuição sensual, na medida em que pensam objetos em geral, sem levar em consideração o modo (de sensibilidade) em que esses objetos são dados. Mas, por esse motivo, não se aplicam e determinam uma esfera mais ampla de objetos, porque não podemos assumir que tais informações possam ser fornecidas,

Eu chamo uma concepção problemática que não contém em si nenhuma contradição e que está conectada com outras cognições como uma limitação de determinadas concepções, mas cuja realidade objetiva não pode ser percebida de nenhuma maneira. A concepção de um númeno, isto é, de uma coisa que deve ser cogitada não como um objeto dos sentidos, mas como uma coisa em si (somente através do entendimento puro), não é auto-contraditória, pois não temos o direito de manter essa sensibilidade é o único modo possível de intuição. Além disso, essa concepção é necessária para restringir a intuição sensual dentro dos limites dos fenômenos e, assim, limitar a validade objetiva da cognição sensual; por coisas em si mesmas, que estão além de sua província, são chamados de noumena com o objetivo de indicar que essa cognição não estende sua aplicação a tudo o que o entendimento pensa. Mas, afinal, a possibilidade de tais númenos é bastante incompreensível e, além da esfera dos fenômenos, tudo é para nós um mero vazio; isto é, possuímos um entendimento cuja província se estende problemáticamente além dessa esfera, mas não possuímos uma intuição, de fato, nem mesmo a concepção de uma possível intuição, por meio da qual objetos além da região da sensibilidade poderiam ser dados nós e em referência à qual o entendimento possa ser empregado

assertoricamente. A concepção de um númeno é, portanto, apenas uma concepção limitativa e, portanto, apenas de uso negativo. Mas não é uma noção arbitrária ou fictícia, mas está ligada à limitação da sensibilidade, sem,

A divisão de objetos em fenômenos e noumena e do mundo em um mundus sensibilis e inteligibilis, portanto, bastante inadmissível em um sentido positivo, embora as concepções certamente admitam essa divisão; pois a classe dos númenos não possui um objeto determinado correspondente a eles e, portanto, não pode possuir validade objetiva. Se abandonarmos os sentidos, como é possível conceber que as categorias (que são as únicas concepções que poderiam servir como concepções para noumena) tenham algum sentido ou significado, na medida em que algo mais que a mera unidade de pensamento, a saber: uma possível intuição, é necessário para sua aplicação a um objeto? A concepção de um númeno, considerada meramente problemática, é, no entanto, não apenas admissível, mas, como concepção limitativa de sensibilidade, é absolutamente necessária. Mas, nesse caso, um númeno não é um objeto inteligível específico para nossa compreensão; pelo contrário, o tipo de entendimento ao qual ele poderia pertencer é um problema, pois não podemos formar a concepção mais distante da possibilidade de um entendimento que deva conhecer um objeto, não discursivamente por meio de categorias, mas intuitivamente em uma intuição não-sensual. Nosso entendimento atinge dessa maneira uma espécie de extensão negativa. Isto é, não se limita, mas limita a sensibilidade, dando o nome de noumena às coisas, não consideradas como fenômenos, mas como coisas em si mesmas. Mas, ao mesmo tempo, prescreve limites a si próprio, pois confessa-se incapaz de conhecê-los por meio das categorias e, portanto, é obrigado a cogitá-los meramente como algo desconhecido. pois não podemos formar a concepção mais distante da possibilidade de um entendimento que deva conhecer um objeto, não discursivamente por meio de categorias, mas intuitivamente em uma intuição não sensual. Nosso entendimento atinge dessa maneira uma espécie de extensão negativa. Isto é, não se limita, mas limita a sensibilidade, dando o nome de noumena às coisas, não consideradas como fenômenos, mas como coisas em si mesmas. Mas, ao mesmo tempo, prescreve limites a si próprio, pois confessa-se incapaz de conhecê-los por

meio das categorias e, portanto, é obrigado a cogitá-los meramente como algo desconhecido. pois não podemos formar a concepção mais distante da possibilidade de um entendimento que deva conhecer um objeto, não discursivamente por meio de categorias, mas intuitivamente em uma intuição não sensual. Nosso entendimento atinge dessa maneira uma espécie de extensão negativa. Isto é, não se limita, mas limita a sensibilidade, dando o nome de noumena às coisas, não consideradas como fenômenos, mas como coisas em si mesmas. Mas, ao mesmo tempo, prescreve limites a si próprio, pois confessa-se incapaz de conhecê-los por meio das categorias e, portanto, é obrigado a cogitá-los meramente como algo desconhecido. não é limitado por, mas limita a sensibilidade, dando o nome de noumena às coisas, não consideradas como fenômenos, mas como coisas em si mesmas. Mas, ao mesmo tempo, prescreve limites a si próprio, pois confessa-se incapaz de conhecê-los por meio das categorias e, portanto, é obrigado a cogitá-los meramente como algo desconhecido. não é limitado por, mas limita a sensibilidade, dando o nome de noumena às coisas, não consideradas como fenômenos, mas como coisas em si mesmas. Mas, ao mesmo tempo, prescreve limites a si próprio, pois confessa-se incapaz de conhecê-los por meio das categorias e, portanto, é obrigado a cogitá-los meramente como algo desconhecido.

Acho, no entanto, nos escritos dos autores modernos, um uso totalmente diferente das expressões mundus sensibilis e intelligibilis , que se afasta bastante do significado dos antigos - uma aceitação na qual, de fato, não há dificuldade, mas que ao mesmo tempo depende de meras discussões verbais. De acordo com esse significado, alguns optaram por chamar o complexo de fenômenos, na medida em que é intuído, mundus sensibilis , mas na medida em que sua conexão é cogitada de acordo com as leis gerais do pensamento, mundus intelligibilis. A astronomia, na medida em que entendemos com a palavra a mera observação do céu estrelado, pode representar a primeira; um sistema de astronomia, como o copernicano ou newtoniano, o último. Mas essa distorção de palavras é um mero subterfúgio sofístico, para evitar uma pergunta difícil, modificando seu significado para se adequar à nossa própria conveniência. Certamente, a compreensão e a razão são empregadas na cognição dos fenômenos; mas a

questão é se elas podem ser aplicadas quando o objeto não é um fenômeno e, nesse sentido, o consideramos cogitado como dado apenas ao entendimento, e não aos sentidos. A questão, portanto, é se, além do uso empírico do entendimento, é possível um uso transcendental, que se aplica ao númeno como um objeto. Esta pergunta, respondemos de forma negativa.

Quando, portanto, dizemos que os sentidos representam os objetos como eles aparecem, o entendimento como são, a última afirmação não deve ser entendida em um transcendental, mas apenas em uma significação empírica, ou seja, como eles devem ser representados na conexão completa de fenômenos, e não de acordo com o que possam ser, aparte de sua relação com a experiência possível, conseqüentemente não como objetos do entendimento puro. Pois isso deve permanecer desconhecido para nós. Não, também é bastante desconhecido para nós se tal cognição transcendental ou extraordinária é possível sob quaisquer circunstâncias, pelo menos, se é possível por meio de nossas categorias. Entendimento e sensibilidade, conosco, podem determinar objetos apenas em conjunto. Se os separamos, temos intuições sem concepções, ou concepções sem intuições; em ambos os casos,

Se, depois de todas as nossas perguntas e explicações, alguém ainda hesita em abandonar o mero uso transcendental das categorias, tente construir com elas uma proposição sintética. É claro que seria desnecessário para esse fim construir uma proposição analítica, pois isso não estende a esfera do entendimento, mas, estando preocupado apenas com o que é cogitado na própria concepção, deixa bastante indeciso se a concepção tem alguma relação com objetos, ou apenas indica a unidade do pensamento - abstração completa sendo feita dos modos em que um objeto pode ser dado: em tal proposição, é suficiente que o entendimento saiba o que está na concepção - com o que aplica-se é indiferente. A tentativa deve, portanto, ser feita com um princípio sintético e chamado transcendental, por exemplo: "Tudo o que existe, existe como substância" ou "Tudo o que é contingente existe como efeito de alguma outra coisa, a saber, de sua causa". Agora pergunto: de

onde o entendimento pode extrair essas proposições sintéticas, quando as concepções contidas nela não se relacionam com a experiência possível, mas com as coisas em si (noumena)? Onde se encontra o terceiro termo, que é sempre o local PURE necessário em uma proposição sintética, que pode se conectar nas mesmas concepções de proposição que não têm conexão lógica (analítica) entre si? A proposição nunca será demonstrada, e mais ainda, a possibilidade de qualquer afirmação pura nunca pode ser mostrada, sem fazer referência ao uso empírico do entendimento e, portanto, ipso facto, renunciando completamente ao julgamento puro e não sensorial.

APÊNDICE.

Da natureza equívoca ou anfibólio das concepções de reflexão a partir da confusão do transcendental com o uso empírico do entendimento.

Reflexão (reflexio) não está ocupado com os próprios objetos, com o objetivo de obter diretamente concepções deles, mas é o estado da mente em que nos propomos a descobrir as condições subjetivas sob as quais obtemos concepções. É a consciência da relação de determinadas representações com as diferentes fontes ou faculdades de cognição, pela qual somente sua relação umas com as outras pode ser determinada corretamente. A primeira pergunta que ocorre ao considerar nossas representações é a que faculdade de cognição elas pertencem? Para a compreensão ou para os sentidos? Muitos julgamentos são admitidos como verdadeiros por mero hábito ou inclinação; mas, como a reflexão não precede nem segue, é considerada um julgamento que tem sua origem no entendimento. Todos os julgamentos não requerem exame, ou seja, investigação sobre os fundamentos de sua verdade. Pois, quando estão imediatamente certos (por exemplo: “Entre dois pontos, pode haver apenas uma linha reta”), nenhum teste melhor ou menos mediano de sua verdade pode ser encontrado do que o que eles mesmos contêm e expressam. Mas todo julgamento, antes, todas as comparações requerem reflexão, ou seja, uma distinção da faculdade de cognição à qual pertencem as concepções dadas. O ato pelo qual eu comparo minhas representações com a faculdade de cognição que as origina, e pelo qual distingo se são comparadas entre si como pertencendo ao entendimento puro ou à intuição sensual, denomino

reflexão transcendental. Agora, as relações nas quais as concepções podem se apoiar são as de identidade e diferença, concordância e oposição, do interno e do externo, enfim, do determinável e do determinante (matéria e forma). A determinação adequada dessas relações repousa sobre a questão: a que faculdade de cognição elas subjetivamente pertencem, seja a sensibilidade ou a compreensão? Pois, da maneira pela qual resolvemos essa questão depende da maneira pela qual devemos cogitar essas relações.

Antes de construir qualquer julgamento objetivo, comparamos as concepções que devem ser colocadas no julgamento e observamos se existe identidade (de muitas representações em uma concepção), se um julgamento geral deve ser construído, ou diferença, se um particular; se existe concordância quando afirmativo; e oposição quando julgamentos negativos devem ser construídos, e assim por diante. Por esse motivo, devemos chamar essas concepções de concepções de comparação (*conceptus comparationis*). Mas como, quando a questão não é a forma lógica, mas o conteúdo das concepções, ou seja, se as coisas são idênticas ou diferentes, em concordância ou oposição, e assim por diante, as coisas podem ter uma dupla relação com nossa faculdade de cognição, a saber, uma relação com a sensibilidade ou com a compreensão, e como nessa relação depende sua relação um com o outro, a reflexão transcendental, isto é, a relação de representações dadas a uma ou a outra faculdade de cognição, só pode determinar essa última relação. Assim, não seremos capazes de descobrir se as coisas são idênticas ou diferentes, de acordo ou oposição, etc., a partir da mera concepção das coisas por meio de comparação (*comparatio*), mas apenas distinguindo o modo de cognição com o qual elas pertencem, em outras palavras, por meio da reflexão transcendental. Podemos, portanto, com justiça dizer, que a reflexão lógica é mera comparação, pois nela não se leva em conta a faculdade de cognição à qual pertencem as concepções dadas, e elas são conseqüentemente, no que diz respeito à sua origem, ser tratadas como homogêneo; enquanto a reflexão transcendental (que se aplica aos próprios objetos) contém o fundamento da possibilidade de comparação objetiva de representações entre si, e é, portanto, muito diferente da primeira, porque as faculdades de cognição a que pertencem não são iguais. A reflexão transcendental é um dever que

ninguém pode descuidar de quem deseja estabelecer um julgamento a priori sobre as coisas. Vamos agora prosseguir com o cumprimento desse dever e, assim, lançar um pouco de luz sobre a questão da determinação dos negócios adequados do entendimento.

1. Identidade e diferença. Quando um objeto é apresentado a nós várias vezes, mas sempre com as mesmas determinações internas (qualitas et quantitas), ele, se um objeto de pura compreensão, é sempre o mesmo, não várias coisas, mas apenas uma coisa (numerica identitas); mas se um fenômeno, não nos preocupamos em comparar a concepção da coisa com a concepção de outra, mas, embora possam ser nesse sentido perfeitamente iguais, a diferença de lugar ao mesmo tempo é motivo suficiente para afirmando a diferença numérica desses objetos (de sentido). Assim, no caso de duas gotas de água, podemos fazer uma abstração completa de todas as diferenças internas (qualidade e quantidade) e, o fato de que elas são intuídas ao mesmo tempo em lugares diferentes, é suficiente para nos justificar, mantendo-os numericamente diferentes. Leibnitz considerava os fenômenos como coisas em si mesmas, conseqüentemente como inteligibilidades, isto é, objetos de pura compreensão (embora, devido à natureza confusa de suas representações, ele lhes desse o nome de fenômenos) e, neste caso, seu princípio do indiscernível (principium identitatis indiscernibilium) não deve ser impugnado. Mas, como os fenômenos são objetos de sensibilidade e, como o entendimento, em relação a eles, deve ser empregado empiricamente e não de maneira pura ou transcendental, a pluralidade e a diferença numérica são dadas pelo próprio espaço como condição dos fenômenos externos. Pois uma parte do espaço, embora possa ser perfeitamente semelhante e igual a outra parte, ainda está sem ele, e apenas por esse motivo é diferente da última, que é adicionado a ele para criar um espaço maior. Segue-se que isso deve conter todas as coisas que estão nas diferentes partes do espaço ao mesmo tempo, por mais similares e iguais que sejam.

2. Acordo e oposição. Quando a realidade é representada pelo entendimento puro (realitas noumenon), a oposição entre realidades é

incógnita - tal relação, ou seja, quando essas realidades estão conectadas em um assunto, elas aniquilam os efeitos uma da outra e podem ser representadas na fórmula $3 - 3 = 0$. Por outro lado, o real em um fenômeno (*realitas phaenomenon*) pode muito bem estar em oposição mútua e, quando unidos no mesmo assunto, o indivíduo pode anular completamente ou em parte o efeito ou consequência de o outro; como no caso de duas forças móveis na mesma linha reta que desenham ou impelem um ponto em direções opostas, ou no caso de um prazer que contrabalança uma certa quantidade de dor.

3. O interno e o externo. Em um objeto de puro entendimento, somente aquele é interno que não tem relação (no que se refere à sua existência) com algo diferente de si mesmo. Por outro lado, as determinações internas de um fenômeno de substância no espaço nada mais são do que relações, e ela própria nada mais é do que um complexo de meras relações. Substância no espaço que conhecemos apenas através de forças que operam nele, atraindo outros para si (atração) ou impedindo que outros se forcem (repulsão e impenetrabilidade). Não conhecemos outras propriedades que compõem a concepção de substância fenomenal no espaço e que denominamos matéria. Por outro lado, como objeto do puro entendimento, toda substância deve ter determinação e forças internas. Mas que outros atributos internos de tal objeto posso pensar além daqueles que meu senso interno me apresenta? Isso, a saber, o que em si mesmo pensava, ou algo análogo a isso. Assim, Leibnitz, que encarava as coisas como númenos, depois de negar a elas tudo como relação externa e, portanto, também composição ou combinação, declarou que todas as substâncias, mesmo as partes componentes da matéria, eram substâncias simples com poderes de representação, em uma palavra, *mônadas* .

4. Matéria e Forma. Essas duas concepções estão no fundamento de todas as outras reflexões, de modo que inseparavelmente elas estão conectadas a todos os modos de exercitar a compreensão. O primeiro denota o determinável em geral; o segundo, sua determinação, tanto no sentido transcendental, sendo feita abstração de toda diferença naquilo que é dado

e do modo em que é determinado. Os lógicos anteriormente denominavam a matéria universal, a diferença específica desta ou daquela parte da forma universal. Em um julgamento, podemos chamar as concepções dadas de matéria lógica (para o julgamento), a relação entre elas (por meio da cópula), a forma do julgamento. Em um objeto, suas partes compostas (essentialia) são o problema; o modo em que eles estão conectados no objeto, o formulário. No que diz respeito às coisas em geral, a realidade ilimitada era considerada a questão de todas as possibilidades, a limitação da mesma (negação) como a forma pela qual uma coisa se distingue da outra de acordo com as concepções transcendentais. O entendimento exige que algo seja dado (pelo menos na concepção), para poder determiná-lo de uma certa maneira. Portanto, em uma concepção do entendimento puro, o assunto precede a forma e, por essa razão, Leibnitz assumiu primeiro a existência das coisas (mônadas) e um poder interno de representação nelas, a fim de fundar nela sua relação externa e a comunidade seu estado (isto é, de suas representações). Por isso, com ele, o espaço e o tempo eram possíveis - o primeiro através da relação de substâncias, o último através da conexão de suas determinações entre si, como causas e efeitos. E realmente seria assim, se o entendimento puro fosse capaz de uma aplicação imediata aos objetos e se o espaço e o tempo fossem determinações das coisas em si. Mas, sendo intuições meramente sensoriais, nas quais determinamos todos os objetos apenas como fenômenos, a forma da intuição (como uma propriedade subjetiva da sensibilidade) deve anteceder toda a matéria (sensações); conseqüentemente, espaço e tempo devem anteceder todos os fenômenos e todos os dados da experiência, e antes tornar possível a própria experiência. Mas o filósofo intelectual não pôde suportar que a forma preceda as próprias coisas e determine sua possibilidade; uma objeção perfeitamente correta, se assumirmos que intuimos as coisas como elas são, embora com representação confusa. Mas, como a intuição sensual é uma condição subjetiva peculiar, que é a priori, no fundamento de toda percepção, cuja forma é primitiva, a forma deve ser dada per se, e tão longe da matéria (ou das próprias coisas que aparecem), que se encontra no fundamento da experiência (como devemos concluir, se julgamos por meras concepções), a própria possibilidade pressupõe, pelo contrário, uma dada intuição formal (espaço e tempo).

OBSERVAÇÃO SOBRE A ANFIBOLIA DAS CONCEPÇÕES DE REFLEXÃO.

Permitam-me que denomine a posição que atribuímos a uma concepção, tanto na sensibilidade quanto na pura compreensão, o lugar transcendental. Dessa maneira, a indicação da posição que deve ser adotada por cada concepção de acordo com a diferença de uso e as instruções para determinar esse lugar para todas as concepções de acordo com as regras seriam um tópico transcendental, uma doutrina que protegeria completamente nós dos dispositivos sub-reptícios do entendimento puro e dos delírios que daí surgem, pois sempre distinguiriam a que faculdade de cognição cada concepção pertencia apropriadamente. Toda concepção, todo título, sob o qual muitas cognições se reúnem, pode ser chamado de lugar lógico. Sobre isso, baseia-se o tópico lógico de Aristóteles, do qual professores e retóricos poderiam se valer, a fim de

O tópico transcendental, pelo contrário, contém nada além dos quatro títulos acima mencionados de todas as comparações e distinções, que diferem das categorias a esse respeito, de que eles não representam o objeto de acordo com o que constitui sua concepção (quantidade, realidade), mas estabeleceu apenas a comparação de representações, que precede nossas concepções das coisas. Mas essa comparação requer uma reflexão anterior, isto é, uma determinação do lugar ao qual pertencem as representações das coisas que são comparadas, quer dizer, elas são cogitadas pelo entendimento puro ou dadas pela sensibilidade.

As concepções podem ser comparadas logicamente sem a dificuldade de indagar a que faculdade seus objetos pertencem, seja como noumena, ao entendimento ou como fenômeno, à sensibilidade. Se, no entanto, desejamos empregar essas concepções em relação aos objetos, é necessária uma reflexão transcendental anterior. Sem essa reflexão, devo fazer um uso muito inseguro dessas concepções e construir proposições sintéticas pretendidas que a razão crítica não pode reconhecer e que são baseadas apenas em uma anfibolia transcendental, isto é, na substituição de um objeto de puro entendimento por um fenômeno.

Por falta dessa doutrina do t3pico transcendental e, conseqüentemente, enganado pela anfib3lia das concepções de reflex3o, o c3ebre Leibnitz construiu um sistema intelectual do mundo, ou melhor, acreditava-se competente para conhecer a natureza interna das coisas, comparando todos os objetos. apenas com a compreens3o e as concepções formais abstratas do pensamento. Nossa tabela de concepções de reflex3o nos d3a a vantagem inesperada de poder exibir as peculiaridades distintivas de seu sistema em todas as suas partes e, ao mesmo tempo, de expor o princ3pio fundamental desse modo peculiar de pensamento, que repousava sobre um equívoco. Ele comparou todas as coisas entre si apenas por meio de concepções, e naturalmente n3o encontrou outras diferenças al3m daquelas pelas quais o entendimento distingue suas concepções puras umas das outras. As condições da intuiç3o sensual, que cont3m em si os seus pr3prios meios de distinç3o, ele n3o parecia primitivo, porque a sensibilidade era para ele, mas um modo confuso de representaç3o e n3o uma fonte espec3fica de representações. Um fen3meno era para ele a representaç3o da coisa em si, embora distinta da cogniç3o pelo entendimento apenas em relaç3o à forma l3gica - a primeira com sua habitual falta de an3lise contendo, segundo ele, uma certa mistura de representações colaterais em sua concepç3o de uma coisa, que é dever do entendimento separar e distinguir. Em uma palavra, Leibnitz intelectualizou fen3menos, assim como Locke, em seu sistema de noogonia (se me é permitido fazer uso de tais expressões), sensualizou as concepções do entendimento, ou seja, declarou-as como nada mais que concepções emp3ricas ou abstratas de reflex3o. Em vez de buscar, no entendimento e na sensibilidade, duas fontes diferentes de representações, que, no entanto, podem nos apresentar julgamentos objetivos das coisas apenas em conjunto, cada um desses grandes homens reconheceu apenas uma dessas faculdades, que, na opini3o deles, se aplicavam imediatamente. para as coisas em si mesmas, a outra n3o tendo outro dever sen3o confundir ou organizar as representações da primeira.

Conseqüentemente, Leibnitz compara os objetos dos sentidos como coisas em geral meramente no entendimento.

1º. Ele os compara em relação à sua identidade ou diferença - conforme julgado pelo entendimento. Como, portanto, ele considerou meramente as concepções de objetos, e não sua posição na intuição, na qual objetos sozinhos podem ser dados, e deixou de vista o local transcendental dessas concepções - se, ou seja, seu objeto deveria ser classificado entre fenômenos ou entre coisas em si, era de se esperar que ele estendesse a aplicação do princípio de indiscerníveis, válido apenas para concepções de coisas em geral, a objetos de sentido (mundus phaenomenon) e que ele deveria acreditar que, assim, contribuiu em grande parte para ampliar nosso conhecimento da natureza. Na verdade, se conheço em todas as suas determinações internas uma gota de água como uma coisa em si mesma, não posso considerar uma gota como diferente da outra, se a concepção de uma é completamente idêntica à da outra. Mas, se é um fenômeno no espaço, ocupa um lugar não apenas no entendimento (entre as concepções), mas também na intuição externa sensual (no espaço) e, nesse caso, o local físico é uma questão de indiferença em relação a as determinações internas das coisas, e um lugar, B, podem conter uma coisa que é perfeitamente semelhante e igual a outra em um lugar, A, da mesma maneira que se as duas coisas fossem, em todos os aspectos, diferentes umas das outras. Diferença de local sem outras condições, torna a pluralidade e a distinção de objetos como fenômenos, não apenas possíveis em si, mas mesmo necessárias. Consequentemente, a chamada lei acima não é uma lei da natureza. É apenas uma regra analítica para a comparação das coisas por meio de meras concepções.

2nd. O princípio: "Realidades (como afirmações simples) nunca se contradizem logicamente", é uma proposição perfeitamente verdadeira respeitando a relação de concepções, mas, seja no que diz respeito à natureza ou às coisas em si (das quais não temos a menor concepção), é sem o menor significado. Pois a oposição real, na qual $A - B \neq 0$, existe em toda parte, uma oposição, isto é, na qual uma realidade unida à outra no mesmo assunto aniquila os efeitos do outro - um fato que é constantemente trazido aos nossos olhos por nossos olhos. as diferentes ações e operações antagônicas da natureza, que, no entanto, como dependentes de forças

reais, devem ser chamadas realizam fenômenos . A mecânica geral pode até nos apresentar a condição empírica dessa oposição a priori, pois direciona sua atenção para a oposição na direção das forças - uma condição da qual a concepção transcendental da realidade não pode nos dizer nada. Embora M. Leibnitz não tenha anunciado essa proposição com a pompa de um novo princípio, ele ainda a empregou para o estabelecimento de novas proposições, e seus seguidores a introduziram no sistema de filosofia Leibniziano-Wolfiano. De acordo com esse princípio, por exemplo, todos os males são apenas conseqüências da natureza limitada dos seres criados, isto é, negações, porque esses são o único oposto da realidade. (Na mera concepção de uma coisa em geral, esse é realmente o caso, mas não nas coisas como fenômenos.) Da mesma maneira, os defensores desse sistema consideram não apenas possível, mas também natural, conectar e unir toda a realidade em um ser,

3rd. A monadologia leibniziana realmente não tem fundamento melhor do que o modo desse filósofo de representar falsamente a diferença entre interno e externo apenas em relação ao entendimento. As substâncias, em geral, devem ter algo interior, que é, portanto, livre de relações externas e, conseqüentemente, também da composição. O simples - o que pode ser representado por uma unidade - é, portanto, o fundamento daquilo que é interno nas coisas em si. O estado interno das substâncias não pode, portanto, consistir em lugar, forma, contato ou movimento, determinações que são todas relações externas, e não podemos atribuir a elas outra coisa senão aquela pela qual determinamos internamente nossa faculdade dos sentidos, ou seja, o estado de representação. Assim, então, foram construídas as mônadas,

Pela mesma razão, sua visão da possível comunidade de substâncias não poderia representá-la, mas como uma harmonia predeterminada e de modo algum como uma influência física. Na medida em que tudo é ocupado apenas internamente, ou seja, com suas próprias representações, o estado das representações de uma substância não pode permanecer em conexão ativa e viva com a de outra, mas uma terceira causa que opera em todas,

sem exceção, é necessária. faça com que os diferentes estados se correspondam. E isso não aconteceu por meio da assistência aplicada em cada caso particular (*sistemma assistentiae*), mas pela unidade da idéia de uma causa ocupada e conectada com todas as substâncias, nas quais elas necessariamente recebem, segundo a escola leibnitziana, sua existência e permanência, conseqüentemente também correspondência recíproca,

4th. A célebre doutrina desse espaço e do tempo do filósofo, na qual ele intelectualizou essas formas de sensibilidade, teve origem no mesmo delírio da reflexão transcendental. Se tento representar pelo mero entendimento, as relações externas das coisas, posso fazê-lo apenas empregando a concepção de sua ação recíproca, e se desejo conectar um estado da mesma coisa a outro, devo aproveitar-me da noção de ordem de causa e efeito. E assim Leibnitz considerava o espaço como uma certa ordem na comunidade de substâncias e o tempo como a sequência dinâmica de seus estados. Aquilo que o espaço e o tempo possuem próprios e independentes das coisas, ele atribuiu a uma confusão necessária em nossas concepções sobre elas, pelo qual aquilo que é uma mera forma de relações dinâmicas é considerado uma intuição auto-existente, antecedente até das próprias coisas. Assim, o espaço e o tempo eram a forma inteligível da conexão das coisas (substâncias e seus estados) em si. Mas as coisas eram substâncias inteligíveis (*substantiae noumena*). Ao mesmo tempo, ele tornou essas concepções válidas dos fenômenos, porque não permitia à sensibilidade um modo peculiar de intuição, mas buscava tudo, até a representação empírica dos objetos, no entendimento, e deixava de sentir nada além da tarefa desprezível. de confundir e desarranjar as representações do primeiro. Mas as coisas eram substâncias inteligíveis (*substantiae noumena*). Ao mesmo tempo, ele tornou essas concepções válidas dos fenômenos, porque não permitia à sensibilidade um modo peculiar de intuição, mas buscava tudo, até a representação empírica dos

objetos, no entendimento, e deixava de sentir nada além da tarefa desprezível. de confundir e desarranjar as representações do primeiro.

Mas mesmo se pudéssemos formular qualquer proposição sintética relativa a coisas em si mesmas por meio do entendimento puro (o que é impossível), ela não poderia se aplicar a fenômenos que não representam coisas em si mesmas. Nesse caso, eu deveria ser obrigado, na reflexão transcendental, a comparar minhas concepções apenas sob as condições da sensibilidade, e assim o espaço e o tempo não seriam determinações das coisas em si mesmas, mas dos fenômenos. O que as coisas podem estar em si mesmas, não sei e não preciso saber, porque uma coisa nunca me é apresentada senão como um fenômeno.

Devo adotar o mesmo modo de procedimento com as outras concepções de reflexão. A matéria é um fenômeno real . O que é interno, procuro descobrir em todas as partes do espaço que ocupa, em todas as funções e operações que executa, e que na verdade nunca são nada além de fenômenos do sentido externo. Não posso, portanto, encontrar algo absolutamente, mas apenas o que é comparativamente interno e que em si consiste em relações externas. O absolutamente interno na matéria, e como deveria estar de acordo com o entendimento puro, é uma mera quimera, pois a matéria não é um objeto para o entendimento puro. Mas o objeto transcendental, que é o fundamento do fenômeno que chamamos de matéria, é um mero nescio quid, cuja natureza não conseguimos entender, mesmo que alguém tenha sido capaz de nos dizer. Pois nada podemos entender que não traga algo na intuição correspondente às expressões empregadas. Se, pela queixa de ser incapaz de perceber a natureza interna das coisas, significa que não compreendemos pelo entendimento puro o que as coisas que nos parecem ser em si mesmas, é uma queixa tola e irracional; para aqueles que falam, assim, realmente desejam que possamos conhecer, conseqüentemente, intuir coisas sem sentidos e, portanto, desejamos possuir uma faculdade de cognição perfeitamente diferente da humana, não apenas em grau, mas também no que diz respeito à intuição. e seu modo, de modo que não sejamos homens, mas pertencemos a uma classe de seres, a possibilidade

de cuja existência, muito menos sua natureza e constituição, não temos meios de conhecer. Pela observação e análise dos fenômenos, penetramos no interior da natureza, e ninguém pode dizer que progresso esse conhecimento pode progredir com o tempo. Mas aquelas perguntas transcendentais que ultrapassam os limites da natureza, nunca poderíamos responder, mesmo que toda a natureza tenha sido aberta para nós, porque não temos o poder de observar nossa própria mente com outra intuição que não a do nosso sentido interno. Pois aqui reside o mistério da origem e fonte de nossa faculdade de sensibilidade. Sua aplicação a um objeto, e o fundamento transcendental dessa unidade de subjetivo e objetivo, está profundamente oculta para nós, que só nos conhecemos através do sentido interno, consequentemente como fenômenos,

A grande utilidade dessa crítica das conclusões alcançada pelos processos de mera reflexão consiste em sua clara demonstração da nulidade de todas as conclusões respeitantes a objetos que são comparados entre si apenas no entendimento, enquanto ao mesmo tempo confirma o que particularmente insistia, a saber, que, embora os fenômenos não sejam incluídos como coisas em si mesmos entre os objetos do entendimento puro, eles são, no entanto, as únicas coisas pelas quais nossa cognição pode possuir realidade objetiva, ou seja, que nos dá intuições para corresponder com nossas concepções.

Quando refletimos de uma maneira puramente lógica, nada mais fazemos do que comparar concepções em nosso entendimento, para descobrir se ambos têm o mesmo conteúdo, se são auto-contraditórios ou não, se há algo contido em qualquer concepção, qual dos dois é dado, e que é apenas um modo de pensar que é dado. Mas se eu aplicar essas concepções a um objeto em geral (no sentido transcendental), sem primeiro determinar se é um objeto de intuição sensual ou intelectual, certas limitações se apresentam, que nos proíbem de ultrapassar as concepções e tornar todo uso empírico deles impossível. E assim, essas limitações provam que a representação de um objeto como uma coisa em geral não é apenas insuficiente, mas, sem determinação sensual e independentemente de

condições empíricas, auto-contraditório; que devemos, portanto, abstrair todos os objetos, como na lógica, ou, admitindo-os, devemos pensá-los sob condições de intuição sensual; que, conseqüentemente, o inteligível requer uma intuição completamente peculiar, que não possuímos, e na ausência da qual nada é para nós; enquanto, por outro lado, os fenômenos não podem ser objetos em si mesmos. Pois, quando apenas penso nas coisas em geral, a diferença em suas relações externas não pode constituir uma diferença nas próprias coisas; pelo contrário, o primeiro pressupõe o último, e se a concepção de uma de duas coisas não é internamente diferente da do outro, estou apenas pensando a mesma coisa em diferentes relações. Além disso, pela adição de uma afirmação (realidade) à outra, o positivo nela é realmente aumentado, e nada é abstraído ou retirado dele; portanto, o real nas coisas não pode estar em contradição ou oposição a si mesmo - e assim por diante.

O verdadeiro uso das concepções de reflexão no emprego do entendimento, como mostramos, foi tão mal concebido por Leibnitz, um dos filósofos mais críticos dos tempos antigos ou modernos, que ele foi enganado na construção de um sistema infundado de cognição intelectual, que professa determinar seus objetos sem a intervenção dos sentidos. Por essa razão, a exposição da causa da anfibolia dessas concepções, como a origem desses falsos princípios, é de grande utilidade para determinar com certeza os limites adequados do entendimento.

É correto dizer que tudo o que é afirmado ou negado a todo um conceito pode ser afirmado ou negado a qualquer parte dele (*dictum de omni et nullo*); mas seria absurdo alterar essa proposição lógica para dizer que tudo o que não está contido em uma concepção geral também não está contido nas concepções particulares que a classificam; pois as últimas são concepções particulares, pela própria razão de que seu conteúdo é maior do que o que é cogitado na concepção geral. E, no entanto, todo o sistema intelectual de Leibnitz se baseia nesse princípio falso e, com ele, deve necessariamente cair no chão, juntamente com todos os princípios ambíguos em referência ao emprego do entendimento que daí originou.

O princípio de Leibnitz da identidade de indiscerníveis ou indistinguíveis é realmente baseado no pressuposto de que, se na concepção de uma coisa uma certa distinção não for encontrada, ela também não deve ser encontrada nas próprias coisas; que, conseqüentemente, todas as coisas são completamente idênticas (numero eadem) que não são distinguíveis entre si (quanto à qualidade ou quantidade) em nossas concepções sobre elas. Mas, como na mera concepção de qualquer coisa que a abstração tenha sido feita de muitas condições necessárias de intuição, aquela da qual a abstração foi feita é rudemente considerada inexistente e nada é atribuído à coisa senão o que está contido em sua concepção .

A concepção de um pé cúbico de espaço, por mais que eu pense, é em si mesma completamente idêntica. Mas dois pés cúbicos no espaço são, no entanto, distintos um do outro pelo único fato de estarem em lugares diferentes (eles são numero diversa); e esses lugares são condições da intuição, nas quais o objeto dessa concepção é dado e que não pertence à concepção, mas à faculdade da sensibilidade. Do mesmo modo, não há contradição na concepção de uma coisa quando um negativo não está conectado a um afirmativo; e concepções meramente afirmativas não podem, em conjunto, produzir qualquer negação. Mas na intuição sensual, em que a realidade (por exemplo, movimento) é dada, encontramos condições (direções opostas) - das quais a abstração foi feita na concepção do movimento em geral - que tornam possível uma contradição ou oposição (não de fato um tipo lógico) - e que, por positivos puros, produz zero = 0. Portanto, não somos justificados em dizer que toda a realidade está em perfeito acordo e harmonia, porque nenhuma contradição é descoberta entre suas concepções. De acordo com meras concepções, o que é interno é o substrato de todas as relações ou determinações externas. Quando, portanto, abstraio todas as condições da intuição e me confino apenas à concepção de uma coisa em geral, posso abstrair todas as relações externas, e ainda assim deve haver uma concepção daquilo que não indica nenhuma relação, mas meramente interna. determinações. Agora parece seguir que em tudo (substância) há algo absolutamente interno e que antecede todas as determinações externas, na medida em que as torna possíveis; e que,

portanto, esse substrato é algo que não contém nenhuma relação externa e é consequentemente simples (pois as coisas corporais nunca são nada além de relações, pelo menos de suas partes externas uma à outra); e, na medida em que não conhecemos outras determinações absolutamente internas que não sejam as do sentido interno, esse substrato não é apenas simples, mas também, analogamente ao nosso senso interno, determinado por meio de representações, ou seja, todas as coisas são mônadas apropriadas, ou seres simples, dotados do poder da representação. Agora, tudo isso estaria perfeitamente correto, se a concepção de uma coisa fosse a única condição necessária para a apresentação de objetos de intuição externa. Pelo contrário, é manifesto que um fenômeno permanente no espaço (extensão impenetrável) pode conter meras relações, e nada absolutamente interno, e ainda assim ser o substrato primário de toda percepção externa. Por meras concepções, não consigo pensar em nada externo, sem, ao mesmo tempo, pensando algo interno, pela razão de que as concepções de relações pressupõem coisas dadas, e sem elas são impossíveis. Mas, como intuição, há algo (isto é, espaço, que, com tudo o que contém, consiste em relações puramente formais ou, de fato, reais) que não se encontra na mera concepção de uma coisa em geral, e isso apresenta para nós o substrato que não poderia ser percebido apenas pelas concepções, não posso dizer: porque uma coisa não pode ser representada por meras concepções sem algo absolutamente interno, há também nas próprias coisas que estão contidas nessas concepções e em sua intuição nada externo ao qual algo absolutamente interno não sirva de fundamento. Pois, quando fizemos abstração de todas as condições da intuição, certamente resta na mera concepção nada além do interno em geral, através do qual somente o externo é possível. Mas essa necessidade, baseada apenas na abstração, não se obtém no caso das próprias coisas, na medida em que são dadas em intuição com determinações que expressam meras relações, sem ter nada interno como fundamento; pois elas não são coisas de que não podemos nem porque não são coisas em si mesmas, mas apenas fenômenos. O que conhecemos na matéria nada mais é do que relações (o que chamamos de determinações internas são comparativamente internas). Mas existem alguns auto-subsistentes e permanentes, através dos quais um determinado objeto é dado. Que eu, quando abstração dessas relações, não tenho mais nada para pensar, não destrói a concepção de uma coisa como fenômeno,

nem a concepção de um objeto no abstracto, mas elimina a possibilidade de um objeto determinável de acordo com meras concepções, isto é, de um númeno. É certamente surpreendente ouvir que uma coisa consiste apenas em relações; mas isso é simplesmente um fenómeno e não pode ser cogitado por meio de meras categorias: ele próprio consiste na mera relação de algo em geral com os sentidos. Do mesmo modo, não podemos cogitar relações abstratas de coisas, se começarmos apenas com as concepções, de qualquer outra maneira que não seja a causa de determinações na outra; pois é ela mesma a concepção do entendimento ou categoria de relação. Mas, como neste caso, fazemos abstração de toda intuição, perdemos por completo o modo em que o coletor determina para cada uma de suas partes seu lugar, isto é, a forma de sensibilidade (espaço); e, no entanto, esse modo antecede toda causalidade empírica.

Se alguém deseja aqui recorrer ao subterfúgio usual, e dizer que pelo menos percebe que os noumena não podem estar em oposição um ao outro, será necessário que ele adote um exemplo dessa realidade pura e não sensorial, que pode ser entendido se a noção representa algo ou nada. Mas um exemplo não pode ser encontrado, exceto na experiência, que nunca nos apresenta nada além de fenómenos; e, portanto, a proposição não significa nada além de que a concepção que contém apenas afirmativas não contém nada de negativo - uma proposição que ninguém jamais duvidou.

Se por objetos inteligíveis entendemos coisas que podem ser pensadas por meio de categorias puras, sem a necessidade dos esquemas de sensibilidade, tais objetos são impossíveis. Pois a condição do uso objetivo de todas as nossas concepções de entendimento é o modo de nossa intuição sensual, pela qual objetos são dados; e, se fizermos abstração do último, o primeiro não pode ter relação com um objeto. E mesmo se supormos um tipo de intuição diferente do nosso, ainda assim nossas funções de pensamento não teriam utilidade ou significado em relação a isso. Mas se entendermos pelo termo, objetos de uma intuição não sensual, em relação às quais nossas categorias não são válidas, e da qual não podemos, portanto, ter conhecimento (nem intuição nem concepção), nesse sentido

meramente negativo, os númenos devem ser admitido. Pois isso não é mais do que dizer que nosso modo de intuição não é aplicável a todas as coisas, mas apenas a objetos de nossos sentidos, que, conseqüentemente, sua validade objetiva é limitada e, portanto, é deixado espaço para outro tipo de intuição e, portanto, também por coisas que podem ser objetos dele. Mas, nesse sentido, a concepção de um númeno é problemática, ou seja, é a noção de que é possível, nem que é impossível, na medida em que não conhecemos nenhum outro modo de intuição além do sensual. ou de qualquer outro tipo de concepção além das categorias - um modo de intuição e um tipo de concepção que não é aplicável a um objeto não-sensual. Por essa razão, somos incompetentes em estender a esfera de nossos objetos de pensamento além das condições de nossa sensibilidade, e assumir a existência de objetos de pensamento puro, isto é, de noumena, na medida em que estes não têm verdadeira significação positiva. Pois deve-se confessar às categorias que elas não são suficientes para o conhecimento das coisas em si mesmas e, sem os dados da sensibilidade, são meras formas subjetivas da unidade da compreensão. O pensamento certamente não é um produto dos sentidos e, até agora, não é limitado por eles, mas, portanto, não se segue que possa ser empregado puramente e sem a intervenção da sensibilidade, pois seria então sem referência a um objeto. E não podemos chamar um númeno de objeto de pensamento puro; pois sua representação é apenas a concepção problemática de um objeto para uma intuição perfeitamente diferente e uma compreensão perfeitamente diferente da nossa, ambos são conseqüentemente problemáticos. A concepção de um númeno não é, portanto, a concepção de um objeto, mas apenas uma concepção problemática, inseparavelmente ligada à limitação de nossa sensibilidade. Ou seja, essa concepção contém a resposta para a pergunta: "Existem objetos completamente desconectados e independentes de nossa intuição?" - uma pergunta à qual apenas uma resposta indeterminada pode ser dada. Essa resposta é: "Na medida em que a intuição sensual não se aplica a todas as coisas sem distinção, resta espaço para outros e diferentes objetos". Portanto, a existência desses objetos problemáticos não é absolutamente negada, na ausência de uma concepção determinada deles, mas, como nenhuma categoria é válida em relação a eles, eles também não devem ser admitidos como objetos para o nosso entendimento.

A compreensão limita a sensibilidade, sem ao mesmo tempo ampliar seu próprio campo. Além disso, proíbe a sensibilidade de aplicar suas formas e modos às coisas em si mesmas e a restringe à esfera dos fenômenos, mas cogita um objeto em si, apenas como um objeto transcendental, que é a causa de um fenômeno (consequentemente, não um fenômeno em si) e que não pode ser pensado como quantidade ou realidade, ou substância (porque essas concepções sempre exigem formas sensoriais para determinar um objeto) - um objeto, portanto, do qual somos completamente incapazes dizer se ele pode ser encontrado dentro de nós ou fora de nós, se seria aniquilado juntamente com a sensibilidade ou, se isso fosse retirado, continuaria a existir. Se quisermos chamar esse objeto de númeno, porque a representação não é sensual, temos a liberdade de fazê-lo. Mas como não podemos aplicar a ela nenhuma das concepções de nosso entendimento, a representação é para nós bastante nula e está disponível apenas para a indicação dos limites de nossa intuição sensual, deixando, ao mesmo tempo, um espaço vazio, que são competentes para preencher com o auxílio nem a experiência possível nem o entendimento puro.

A crítica do entendimento puro, portanto, não nos permite criar para nós mesmos um novo campo de objetos além daqueles que nos são apresentados como fenômenos, e nos desviar para mundos inteligíveis; antes, nem sequer nos permite formar uma concepção deles. O erro ilusório que leva a isso - e que é perfeitamente desculpável - reside no fato de que o emprego do entendimento, ao contrário de seu objetivo e destino adequados, é feito transcendental, e objetos, ou seja, possíveis intuições, são cometidos regular-se de acordo com as concepções, em vez de conceber-se de acordo com as intuições, sobre as quais repousa apenas sua própria validade objetiva. Agora, a razão disso novamente é essa percepção e, com ela, antecede todo arranjo determinado possível de representações. Consequentemente, pensamos em algo em geral e o determinamos sensualmente, por um lado, mas, por outro, distinguimos o objeto geral e abstracto representado desse modo particular de intuição. Nesse caso, permanece um modo de determinar o objeto pelo mero pensamento, que é

realmente uma forma lógica sem conteúdo, que, no entanto, parece-nos um modo da existência do objeto em si (númeno), sem consideração à intuição que é limitada aos nossos sentidos.

Antes de encerrar essa analítica transcendental, precisamos fazer uma adição que, embora em si mesma não tenha uma importância particular, parece ser necessária para a integridade do sistema. A concepção mais alta, com a qual uma filosofia transcendental geralmente começa, é a divisão entre possível e impossível. Mas, como toda divisão pressupõe uma concepção dividida, uma ainda mais alta deve existir, e esta é a concepção de um objeto em geral - entendida problemáticamente e sem que seja decidido se é algo ou nada. Como as categorias são as únicas concepções que se aplicam aos objetos em geral, a distinção de um objeto, seja algo ou nada, deve proceder de acordo com a ordem e a direção das categorias.

1. Às categorias de quantidade, isto é, as concepções de todos, muitos e um, a concepção que aniquila tudo, isto é, a concepção de ninguém, se opõe. E, portanto, o objeto de uma concepção, ao qual não se encontra intuição correspondente, é = nada. Ou seja, é uma concepção sem objeto (*ens rationis*), como noumena, que não pode ser considerada possível na esfera da realidade, embora não devam ser considerados impossíveis - ou como certas novas forças fundamentais na matéria, cuja existência é cogitável sem contradição, embora, como não sejam exemplos de experiências, não devam ser considerados possíveis.

2. Realidade é alguma coisa; a negação não é nada, isto é, uma concepção da ausência de um objeto, como frio, uma sombra (*nihil privativum*).

3. A mera forma de intuição, sem substância, não é em si um objeto, mas a condição meramente formal de um objeto (como fenômeno), como espaço puro e tempo puro. Estes são certamente algo, como formas de intuição, mas não são eles mesmos objetos que são intuídos (*ens imaginarium*).

4. O objeto de uma concepção autocontraditória não é nada, porque a concepção não é nada - é impossível, como uma figura composta de duas linhas retas (nihil negativum).

A tabela dessa divisão da concepção de nada (a divisão correspondente da concepção de algo não requer descrição especial) deve, portanto, ser organizada da seguinte maneira:

NADA

COMO

1

Como concepção vazia, sem objeto,
ens rationis

2

Objeto vazio de
uma concepção, sem objeto,

nihil privativum 3

Intuição vazia

ens imaginarium

Objeto vazio sem concepção, nihil negativum

Vemos que o ens rationis se distingue do nihil negativum ou do nada puro pela consideração de que o primeiro não deve ser considerado entre as possibilidades, porque é uma mera ficção - embora não seja contraditória, enquanto o segundo se opõe completamente a todas as possibilidades, na medida em que a concepção se aniquila. Ambos, no entanto, são concepções vazias. Por outro lado, o nihil privativum e o ens imaginarium são dados vazios para concepções. Se a luz não é dada aos sentidos, não podemos representar para nós mesmos as trevas e, se objetos extensos não são percebidos, não podemos representar o espaço. Nem a negação, nem a mera forma de intuição podem, sem algo real, ser um objeto.

LÓGICA TRANSCENDENTAL. SEGUNDA DIVISÃO.

DIALÉTICO TRANSCENDENTAL. INTRODUÇÃO.

I. Da Aparência Ilusória Transcendental.

Denominamos dialética em geral uma lógica da aparência. Isso não significa uma doutrina de probabilidade; pois a probabilidade é a verdade, conhecida apenas por motivos insuficientes e, embora a informação que ela nos fornece seja imperfeita, não é, portanto, enganosa. Portanto, não deve ser separado da parte analítica da lógica. Menos ainda, o fenômeno e a aparência devem ser considerados idênticos. Pois a verdade ou aparência ilusória não reside no objeto, na medida em que é intuído, mas no julgamento sobre o objeto, na medida em que é pensado. É, portanto, bastante correto dizer que os sentidos não erram, não porque sempre julgam corretamente, mas porque nem sequer julgam. Portanto, verdade e erro, conseqüentemente também, aparência ilusória como causa do erro, só podem ser encontrados em um julgamento, ou seja, na relação de um objeto com a nossa compreensão. Em uma cognição que se harmoniza completamente com as leis do entendimento, nenhum erro pode existir. Em uma representação dos sentidos - como não contendo nenhum julgamento - também não há erro. Mas nenhum poder da natureza pode, por si só,

desviar-se de suas próprias leis. Portanto, nem o entendimento *per se* (sem a influência de outra causa), nem os sentidos *per se*, cairia em erro; o primeiro não poderia, porque, se agir apenas de acordo com suas próprias leis, o efeito (o julgamento) deve necessariamente estar de acordo com essas leis. Mas, de acordo com as leis do entendimento, consiste o elemento formal em toda a verdade. Nos sentidos, não há julgamento - nem verdadeiro nem falso. Mas, como não temos nenhuma fonte de cognição além dessas duas, segue-se que o erro é causado apenas pela influência não observada da sensibilidade no entendimento. E, assim, acontece que os fundamentos subjetivos de um julgamento e são confundidos com o objetivo, e os levam a desviar-se de sua devida determinação, assim como um corpo em movimento sempre procederia por si só em linha reta, mas se outro ímpeto der uma direção diferente, ela começará em uma linha de movimento curvilínea. Para distinguir a ação peculiar do entendimento do poder que se mistura a ele, é necessário considerar um julgamento errôneo como a diagonal entre duas forças, que determinam o julgamento em duas direções diferentes, que, por assim dizer, formam um ângulo, e resolver essa operação composta pelos simples da compreensão e da sensibilidade. Em puros julgamentos *a priori*, isso deve ser feito por meio de reflexão transcendental, segundo a qual, como já foi demonstrado, cada representação tem seu lugar designado na faculdade de cognição correspondente e, conseqüentemente, a influência de uma faculdade sobre a outra é aparente.

A sensibilidade, sujeita ao entendimento, como objeto sobre o qual o entendimento emprega suas funções, é a fonte de cognições reais. Mas, na medida em que exerce influência sobre a ação do entendimento e a determina para julgamento, a própria sensibilidade é a causa do erro.

Atualmente, não é nosso negócio tratar a aparência ilusória empírica (por exemplo, ilusão de ótica), que ocorre na aplicação empírica de regras de entendimento corretas, e nas quais o julgamento é enganado pela influência da imaginação. Nosso objetivo é falar da aparência ilusória transcendental, que influencia princípios - que nem sequer são aplicados à experiência, pois

nesse caso devemos possuir um teste seguro de sua correção - mas que nos leva a desconsiderar todos os avisos de crítica, completamente além do emprego empírico das categorias e nos ilude com a quimera de uma extensão da esfera do entendimento puro. Devemos denominar aqueles princípios cuja aplicação está confinada inteiramente dentro dos limites da experiência possível, imanente; aqueles, por outro lado, que transgredirem esses limites, chamaremos princípios transcendentais. Mas, por estes últimos, não compreendo os princípios do uso transcendental ou do uso indevido das categorias, que na realidade é uma mera falta de julgamento quando não está sob o devido impedimento das críticas e, portanto, não está prestando atenção suficiente aos limites da esfera em questão. cuja permissão pura possa exercer suas funções; mas princípios reais que nos exortam a quebrar todas essas barreiras e reivindicar um campo perfeitamente novo de cognição, que não reconhece nenhuma linha de demarcação. Assim, transcendental e transcendente não são termos idênticos. Os princípios do entendimento puro, que já propusemos, devem ser de uso empírico e não de transcendental, isto é, não são aplicáveis a nenhum objeto além da esfera da experiência. Um princípio que remove esses limites, ou seja, que nos autoriza a ultrapassá-los, é chamado transcendente. Se nossa crítica conseguir expor a ilusão nesses princípios pretendidos, aqueles que são limitados em seu emprego à esfera da experiência podem ser chamados, em oposição aos outros, princípios imanentes do entendimento puro.

A ilusão lógica, que consiste meramente na imitação da forma da razão (a ilusão nos silogismos sofisticos), surge inteiramente da falta de atenção devida às regras lógicas. Tão logo a atenção é despertada para o caso diante de nós, essa ilusão desaparece totalmente. A ilusão transcendental, pelo contrário, não deixa de existir, mesmo depois de exposta, e seu nada é claramente percebido por meio da crítica transcendental. Tomemos, por exemplo, a ilusão da proposição: "O mundo deve ter um começo no tempo". A causa disso é a seguinte. Em nossa razão, subjetivamente considerada como uma faculdade da cognição humana, existem regras e máximas fundamentais de seu exercício, que apresentam completamente a aparência de princípios objetivos. Agora, a partir dessa causa, acontece que a

necessidade subjetiva de uma certa conexão de nossas concepções é considerada uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si. É impossível evitar essa ilusão, assim como não podemos deixar de perceber que o mar parece estar mais alto à distância do que perto da costa, porque vemos o primeiro por meio de raios mais altos que o último, ou, que é um ainda mais forte, já que nem o astrônomo pode impedir-se de ver a lua maior ao nascer do que algum tempo depois, embora ele não seja enganado por essa ilusão.

A dialética transcendental, portanto, se contentará em expor a aparência ilusória em julgamentos transcendentais e nos proteger contra ela; mas fazê-lo, como no caso da ilusão lógica, desaparece completamente e deixa de ser ilusão, está totalmente além de seu poder. Pois aqui temos a ver com uma ilusão natural e inevitável, que se apóia em princípios subjetivos e os impõe como objetivo, enquanto a dialética lógica, na detecção de sofismas, tem a ver apenas com um erro na consequência lógica das proposições, ou com uma ilusão artificialmente construída, imitando o erro natural. Existe, portanto, uma dialética natural e inevitável da razão pura - não aquela em que o criminoso, por falta do conhecimento necessário, se envolve, nem a que o sofista inventa com o objetivo de enganar,

II De pura razão como sede da aparência ilusória transcendental.

A. DA RAZÃO GERAL.

Todo o nosso conhecimento começa com o sentido, prossegue para a compreensão e termina com a razão, além da qual nada mais alto pode ser descoberto na mente humana para elaborar a questão da intuição e submetê-la à mais alta unidade de pensamento. Neste estágio de nossa investigação, é meu dever dar uma explicação disso, a mais alta faculdade de cognição, e confesso que me encontro aqui em alguma dificuldade. Da razão, como no entendimento, existe um uso meramente formal, isto é, lógico, no qual ele abstrai todo o conteúdo da cognição; mas existe também um uso real, na medida em que contém em si a fonte de certas concepções e princípios, que não empresta dos sentidos nem do

entendimento.consequëntiae immediatae); mas a natureza deste último, que em si gera concepções, não deve ser entendida a partir dessa definição. Agora, como uma divisão da razão em uma faculdade lógica e transcendental se apresenta aqui, torna-se necessário buscar uma concepção mais alta dessa fonte de cognição, que deve compreender as duas concepções. Nisso, podemos esperar, de acordo com a analogia das concepções do entendimento, que a concepção lógica nos dê a chave do transcendental, e que a tabela de funções do primeiro nos apresente a pista para as concepções de razão.

Na parte anterior de nossa lógica transcendental, definimos o entendimento como a faculdade de regras; a razão pode ser diferenciada da compreensão como faculdade dos princípios.

O termo princípio é ambíguo e geralmente significa apenas uma cognição que pode ser empregada como princípio, embora não seja em si mesma, e no que diz respeito à sua origem apropriada, com direito à distinção. Toda proposição geral, mesmo que derivada da experiência pelo processo de indução, pode servir como principal em um silogismo; mas não é por esse motivo um princípio. Os axiomas matemáticos (por exemplo, só pode haver uma linha reta entre dois pontos) são cognições gerais a priori e, portanto, são princípios corretamente denominados, relativamente aos casos que podem ser subsumidos sob eles. Mas não posso, por esse motivo, dizer que conheço essa propriedade de uma linha reta a partir de princípios - conheço-a apenas por pura intuição.

A cognição a partir dos princípios, então, é a cognição na qual conheço o particular no geral por meio de concepções. Assim, todo silogismo é uma forma de dedução de uma cognição de um princípio. Pois o maior sempre dá uma concepção, através da qual tudo o que é subordinado à sua condição é reconhecido de acordo com um princípio. Agora, como toda cognição geral pode servir como principal em um silogismo, e o entendimento nos apresenta tais proposições gerais a priori, elas podem ser denominadas princípios a respeito de seu possível uso.

Mas se considerarmos esses princípios do entendimento puro em relação à sua origem, descobriremos que eles são qualquer coisa além de cognições das concepções. Pois nem seria possível a priori, se não pudéssemos contar com a ajuda da pura intuição (em matemática) ou com as condições de uma possível experiência. Que tudo o que acontece tem uma causa, não pode ser concluído a partir da concepção geral daquilo que acontece; pelo contrário, o princípio da causalidade nos instrui quanto ao modo de obter daquilo que acontece uma determinada concepção empírica.

Cognições sintéticas a partir de concepções que o entendimento não pode suprir, e somente elas têm o direito de serem chamadas de princípios. Ao mesmo tempo, todas as proposições gerais podem ser denominadas princípios comparativos.

Tem sido um desejo há muito acalentado - que (quem sabe até que horas), possa um dia ser realizado com alegria - que os princípios da infinita variedade de leis civis sejam investigados e expostos; pois só assim podemos encontrar o segredo da simplificação da legislação. Mas, neste caso, as leis nada mais são do que limitações de nossa liberdade, sob condições sob as quais subsiste em perfeita harmonia consigo mesma; conseqüentemente, eles têm como objeto aquilo que é completamente nosso próprio trabalho e do qual nós mesmos podemos ser a causa por meio dessas concepções. Mas como objetos como coisas em si - como a natureza das coisas está subordinada a princípios e deve ser determinada. de acordo com as concepções, é uma pergunta que parece quase impossível de responder. Seja isso, no entanto,

O entendimento pode ser uma faculdade para a produção da unidade dos fenômenos em virtude das regras; a razão é uma faculdade para a produção da unidade de regras (do entendimento) sob princípios. A razão, portanto, nunca se aplica diretamente à experiência ou a qualquer objeto sensual; seu objetivo é, pelo contrário, o entendimento, para a múltipla cognição de que

ela dá uma unidade a priori por meio de concepções - uma unidade que pode ser chamada de unidade racional, e que é de natureza muito diferente daquela da unidade produzida pelo entendimento.

O acima exposto é a concepção geral da faculdade da razão, na medida em que foi possível torná-la compreensível na ausência de exemplos. Estes serão dados na sequência.

B. DO USO LÓGICO DA RAZÃO.

Geralmente, é feita uma distinção entre o que é imediatamente conhecido e o que é inferido ou concluído. Que em uma figura delimitada por três linhas retas existem três ângulos, é uma cognição imediata; mas que esses ângulos são juntos iguais a dois ângulos retos, é uma inferência ou conclusão. Agora, como estamos constantemente empregando esse modo de pensar e, assim, nos acostumamos a ele, não observamos mais a distinção acima e, como no caso dos chamados enganos dos sentidos, consideramos imediatamente percebidos o que realmente foi inferido. Em todo raciocínio ou silogismo, há uma proposição fundamental, depois um segundo extraído dela, e finalmente a conclusão, que conecta a verdade no primeiro com a verdade no segundo - e isso infalivelmente. consequência imediata); Eu prefiro o termo conclusão do entendimento. Mas se, além da cognição fundamental, um segundo julgamento é necessário para a produção da conclusão, isso é chamado de conclusão da razão. Na proposição: Todos os homens são mortais, estão contidas as proposições: Alguns homens são mortais, Nada que não seja mortal é um homem e, portanto, essas são conclusões imediatas desde o início. Por outro lado, a proposição: todos os instruídos são mortais, não está contida na proposição principal (pois a concepção de um homem instruído não ocorre nela), e pode ser deduzida a partir da proposição principal apenas por meio de uma proposição principal. mediação de julgamento.

Em todo silogismo, cogito primeiro uma regra (a maior) por meio do entendimento. Em seguida, substituo uma cognição sob a condição da regra

(e essa é a menor) por meio do julgamento. E, finalmente, eu determino minha cognição por meio do predicado da regra (esta é a conclusão); conseqüentemente, eu a determino a priori por meio da razão. As relações, portanto, que a principal proposição, como regra, representa entre uma cognição e sua condição, constituem os diferentes tipos de silogismos. Essas são apenas três - analogamente com todos os julgamentos, na medida em que diferem no modo de expressar a relação de uma cognição no entendimento - a saber, categórica, hipotética e disjuntiva.

Quando muitas vezes acontece, a conclusão é um julgamento que pode seguir-se a outros julgamentos dados, através dos quais um objeto perfeitamente diferente é cogitado, procurando descobrir no entendimento se a afirmação nesta conclusão não está sob certas condições, de acordo com um regra. Se eu encontrar essa condição, e se o objeto mencionado na conclusão puder ser incluído na condição especificada, essa conclusão segue-se de uma regra que também é válida para outros objetos de cognição. A partir disso, vemos que a razão se esforça para submeter a grande variedade de cognições do entendimento ao menor número possível de princípios (condições gerais) e, assim, produzir nela a unidade mais elevada.

C. DO PURO USO DA RAZÃO.

Podemos isolar a razão e, nesse caso, é uma fonte peculiar de concepções e julgamentos que só surgem dela e através da qual ela pode ser aplicada a objetos; ou é apenas uma faculdade subordinada, cujo dever é dar uma certa forma a determinadas cognições - uma forma que é chamada lógica e através da qual as cognições do entendimento são subordinadas umas às outras, e as regras inferiores às superiores (aquelas, ou seja, cuja condição compreende em sua esfera a condição dos demais), na medida em que isso pode ser feito por comparação? Esta é a pergunta que temos atualmente a responder. A variedade múltipla de regras e a unidade de princípios é um requisito da razão, com o objetivo de levar o entendimento a completo acordo consigo mesmo, assim como o entendimento sujeita o múltiplo conteúdo da intuição às concepções, e, assim, introduz a conexão nele. Mas

esse princípio não prescreve nenhuma lei para os objetos e não contém nenhum fundamento da possibilidade de conhecê-los ou determiná-los como tais, mas é meramente uma lei subjetiva para o arranjo adequado do conteúdo do entendimento. O objetivo desta lei é, comparando as concepções de entendimento, reduzi-las ao menor número possível, embora, ao mesmo tempo, não nos justifique exigir dos próprios objetos a uniformidade que possa contribuir para a conveniência e a ampliação da esfera do entendimento, ou na expectativa de que ele próprio receba deles validade objetiva. Em uma palavra, a pergunta é: “a razão em si mesma, isto é, a razão pura contém Mas esse princípio não prescreve nenhuma lei para os objetos e não contém nenhum fundamento da possibilidade de conhecê-los ou determiná-los como tais, mas é meramente uma lei subjetiva para o arranjo adequado do conteúdo do entendimento. O objetivo desta lei é, comparando as concepções de entendimento, reduzi-las ao menor número possível, embora, ao mesmo tempo, não nos justifique exigir dos próprios objetos a uniformidade que possa contribuir para a conveniência e a ampliação da esfera do entendimento, ou na expectativa de que ele próprio receba deles validade objetiva. Em uma palavra, a pergunta é: “a razão em si mesma, isto é, a razão pura contém Mas esse princípio não prescreve nenhuma lei para os objetos e não contém nenhum fundamento da possibilidade de conhecê-los ou determiná-los como tais, mas é meramente uma lei subjetiva para o arranjo adequado do conteúdo do entendimento. O objetivo desta lei é, comparando as concepções de entendimento, reduzi-las ao menor número possível, embora, ao mesmo tempo, não nos justifique exigir dos próprios objetos a uniformidade que possa contribuir para a conveniência e a ampliação da esfera do entendimento, ou na expectativa de que ele próprio receba deles validade objetiva. Em uma palavra, a pergunta é: “a razão em si mesma, isto é, a razão pura contém mas é meramente uma lei subjetiva para o arranjo adequado do conteúdo do entendimento. O objetivo desta lei é, comparando as concepções de entendimento, reduzi-las ao menor número possível, embora, ao mesmo tempo, não nos justifique exigir dos próprios objetos a uniformidade que possa contribuir para a conveniência e a ampliação da esfera do entendimento, ou na expectativa de que ele próprio receba deles validade objetiva. Em uma palavra, a pergunta é: “a razão em si mesma, isto é, a

razão pura contém mas é meramente uma lei subjetiva para o arranjo adequado do conteúdo do entendimento. O objetivo desta lei é, comparando as concepções de entendimento, reduzi-las ao menor número possível, embora, ao mesmo tempo, não nos justifique exigir dos próprios objetos a uniformidade que possa contribuir para a conveniência e a ampliação da esfera do entendimento, ou na expectativa de que ele próprio receba deles validade objetiva. Em uma palavra, a pergunta é: “a razão em si mesma, isto é, a razão pura contém não nos justifica exigir dos objetos uma uniformidade que contribua para a conveniência e o alargamento da esfera do entendimento, ou esperar que ele próprio receba deles validade objetiva. Em uma palavra, a pergunta é: “a razão em si mesma, isto é, a razão pura contém princípios e regras sintéticos a priori , e quais são esses princípios? ”

O procedimento formal e lógico da razão nos silogismos nos fornece informações suficientes sobre o fundamento sobre o qual repousará o princípio transcendental da razão em sua pura cognição sintética.

1. A razão, como observado no processo silogístico, não é aplicável às intuições, com o objetivo de sujeitá-las a regras - pois essa é a província do entendimento com suas categorias - mas a concepções e julgamentos. Se a razão pura se aplica aos objetos e à intuição deles, isso não ocorre imediatamente, mas medianamente - através do entendimento e de seus julgamentos, que têm uma relação direta com os sentidos e sua intuição, com o objetivo de determinar seus objetos. A unidade da razão, portanto, não é a unidade de uma experiência possível, mas é essencialmente diferente dessa unidade, que é a do entendimento. Que tudo o que acontece tem uma causa, não é um princípio conhecido e prescrito pela razão. Esse princípio torna possível a unidade da experiência e não empresta nada da razão, que,

2. A razão, em seu uso lógico, procura descobrir a condição geral de seu julgamento (a conclusão), e um silogismo não é senão um julgamento por meio da subsunção de sua condição sob uma regra geral (a principal). Agora, como essa regra pode ser sujeita ao mesmo processo da razão, e, portanto, a condição da condição pode ser procurada (por meio de um prosyllogismo) enquanto o processo puder continuar, é muito manifesto que o princípio peculiar da razão em seu uso lógico, é encontrar, para a cognição condicionada do entendimento, o incondicionado pelo qual a unidade do primeiro é completada.

Mas essa máxima lógica não pode ser um princípio de pura razão, a menos que admitamos que, se o condicionado é dado, toda a série de condições subordinadas uma à outra - uma série que é consequentemente incondicionada - também é dada, isto é, contida em o objeto e sua conexão.

Mas esse princípio da razão pura é evidentemente sintético; pois, analiticamente, o condicionado certamente se relaciona com alguma condição, mas não com o incondicionado. Desse princípio também deve originar diferentes proposições sintéticas, das quais o entendimento puro é perfeitamente ignorante, pois tem a ver apenas com objetos de uma experiência possível, cuja cognição e síntese é sempre condicionada. O incondicionado, se ele realmente existe, deve ser especialmente considerado em relação às determinações que o distinguem do que quer que seja condicionado e, assim, nos fornecerá material para muitas proposições sintéticas a priori .

Os princípios resultantes deste princípio mais elevado da razão pura serão, no entanto, transcendentais em relação aos fenômenos, ou seja, será impossível fazer qualquer uso empírico adequado desse princípio. Portanto, é completamente diferente de todos os princípios do entendimento, cujo uso é inteiramente imanente, sendo seu objetivo e objetivo meramente a possibilidade de experiência. Agora, nosso dever na dialética transcendental é o seguinte. Descobrir se o princípio de que a série de condições (na síntese dos fenômenos ou do pensamento em geral) se estende ao incondicionado

é objetivamente verdadeiro ou não; que consequências daí resultam afetando o uso empírico do entendimento, ou melhor, se existe alguma proposição objetiva válida da razão e se não é, pelo contrário, um preceito meramente lógico que nos leva a ascender perpetuamente a condições ainda mais elevadas, a nos aproximarmos da perfeição em sua série e a introduzir em nossa cognição a unidade mais alta possível da razão. Devemos verificar, digo, se esse requisito da razão não foi considerado, por um mal-entendido, como um princípio transcendental da razão pura, que postula uma completa exaustividade na série de condições nos próprios objetos. Além disso, devemos mostrar os equívocos e ilusões que se intrometem nos silogismos, cuja proposição principal foi fornecida pela razão pura - uma proposição que talvez tenha mais o caráter de uma *petitio* do que de um e assim introduzir em nossa cognição a unidade mais alta possível da razão. Devemos verificar, digo, se esse requisito da razão não foi considerado, por um mal-entendido, como um princípio transcendental da razão pura, que postula uma completa exaustividade na série de condições nos próprios objetos. Além disso, devemos mostrar os equívocos e ilusões que se intrometem nos silogismos, cuja proposição principal foi fornecida pela razão pura - uma proposição que talvez tenha mais o caráter de uma *petitio* do que de um e assim introduzir em nossa cognição a unidade mais alta possível da razão. Devemos verificar, digo, se esse requisito da razão não foi considerado, por um mal-entendido, como um princípio transcendental da razão pura, que postula uma completa exaustividade na série de condições nos próprios objetos. Além disso, devemos mostrar os equívocos e ilusões que se intrometem nos silogismos, cuja proposição principal foi fornecida pela razão pura - uma proposição que talvez tenha mais o caráter de uma *petitio* do que de um *postulatum* - e que partem da experiência para cima até suas condições. A solução desses problemas é nossa tarefa na dialética transcendental, que estamos prestes a expor mesmo na sua fonte, que está profundamente enraizada na razão humana. Dividiremos isso em duas partes, a primeira das quais tratará das concepções transcendentais da razão pura, a segunda dos silogismos transcendentais e dialéticos.

LIVRO I.

DAS CONCEPÇÕES DA RAZÃO PURA.

As concepções de razão pura - não falamos aqui da possibilidade delas - não são obtidas por reflexão, mas por inferência ou conclusão. As concepções de entendimento também são cogitadas a priori antes da experiência, e a tornam possível; mas eles contêm apenas a unidade de reflexão sobre os fenômenos, na medida em que devem necessariamente pertencer a uma possível consciência empírica. Somente através deles são possíveis a cognição e a determinação de um objeto. É deles, portanto, que recebemos material para raciocinar e, antes disso, não possuímos a priori. Por outro lado, a única base de sua realidade objetiva consiste na necessidade imposta a eles, como contendo a forma intelectual de toda experiência, de restringir sua aplicação e influência à esfera da experiência. .

Mas o próprio termo, concepção da razão, ou concepção racional, indica que não se limita aos limites da experiência, porque sua matéria-objeto é uma cognição, da qual toda cognição empírica é apenas uma parte - ou seja, o todo. a experiência possível pode ser ela mesma, mas uma parte dela - uma cognição à qual nenhuma experiência real atinge plenamente, embora sempre a ela pertença. O objetivo das concepções racionais é a compreensão, pois o das concepções de entendimento é o entendimento das percepções. Se eles contêm o incondicionado, eles se relacionam com aquilo ao qual toda a experiência está subordinada, mas que nunca é um objeto de experiência - aquele em relação ao qual a razão tende em todas as suas conclusões da experiência e pelo padrão do qual estima o grau de seu uso empírico, mas que nunca é um elemento em uma síntese empírica. Se, não obstante, tais concepções possuírem validade objetiva, podem ser chamadas de *conceptus ratiocinati* (concepções legitimamente concluídas); nos casos em que não o são, foram admitidos por terem a aparência de estar corretamente concluídos e podem ser chamados de *conceptus ratiocinantes* (concepções sofísticas). Mas como isso só pode ser suficientemente demonstrado na parte de nosso tratado que se relaciona às conclusões dialéticas da razão, omitiremos qualquer consideração a respeito neste local. Como chamamos as concepções puras das categorias de entendimento, também distinguiremos as da razão pura por um novo nome

e as chamaremos de idéias transcendentais. Esses termos, no entanto, devemos em primeiro lugar explicar e justificar. Se, não obstante, tais concepções possuírem validade objetiva, podem ser chamadas de conceptus ratiocinati (concepções legitimamente concluídas); nos casos em que não o são, foram admitidos por terem a aparência de estar corretamente concluídos e podem ser chamados de conceptus ratiocinantes (concepções sofisticadas). Mas como isso só pode ser suficientemente demonstrado na parte de nosso tratado que se relaciona às conclusões dialéticas da razão, omitiremos qualquer consideração a respeito neste local. Como chamamos as concepções puras das categorias de entendimento, também distinguiremos as da razão pura por um novo nome e as chamaremos de idéias transcendentais. Esses termos, no entanto, devemos em primeiro lugar explicar e justificar. Se, não obstante, tais concepções possuírem validade objetiva, podem ser chamadas de conceptus ratiocinati (concepções legitimamente concluídas); nos casos em que não o são, foram admitidos por terem a aparência de estar corretamente concluídos e podem ser chamados de conceptus ratiocinantes (concepções sofisticadas). Mas como isso só pode ser suficientemente demonstrado na parte de nosso tratado que se relaciona às conclusões dialéticas da razão, omitiremos qualquer consideração a respeito neste local. Como chamamos as concepções puras das categorias de entendimento, também distinguiremos as da razão pura por um novo nome e as chamaremos de idéias transcendentais. Esses termos, no entanto, devemos em primeiro lugar explicar e justificar. eles podem ser chamados conceptus ratiocinati (concepções legitimamente concluídas); nos casos em que não o são, foram admitidos por terem a aparência de estar corretamente concluídos e podem ser chamados de conceptus ratiocinantes (concepções sofisticadas). Mas como isso só pode ser suficientemente demonstrado na parte de nosso tratado que se relaciona às conclusões dialéticas da razão, omitiremos qualquer consideração a respeito neste local. Como chamamos as concepções puras das categorias de entendimento, também distinguiremos as da razão pura por um novo nome e as chamaremos de idéias transcendentais. Esses termos, no entanto, devemos em primeiro lugar explicar e justificar. eles podem ser chamados conceptus ratiocinati (concepções legitimamente concluídas); nos casos em que não o são, foram admitidos por terem a aparência de estar corretamente concluídos e podem ser chamados de conceptus ratiocinantes

(concepções sofisticadas). Mas como isso só pode ser suficientemente demonstrado na parte de nosso tratado que se relaciona às conclusões dialéticas da razão, omitiremos qualquer consideração a respeito neste local. Como chamamos as concepções puras das categorias de entendimento, também distinguiremos as da razão pura por um novo nome e as chamaremos de idéias transcendentais. Esses termos, no entanto, devemos em primeiro lugar explicar e justificar. e pode ser chamado de conceptus ratiocinantes (concepções sofisticadas). Mas como isso só pode ser suficientemente demonstrado na parte de nosso tratado que se relaciona às conclusões dialéticas da razão, omitiremos qualquer consideração a respeito neste local. Como chamamos as concepções puras das categorias de entendimento, também distinguiremos as da razão pura por um novo nome e as chamaremos de idéias transcendentais. Esses termos, no entanto, devemos em primeiro lugar explicar e justificar. também distinguiremos os da razão pura por um novo nome e os chamaremos de idéias transcendentais. Esses termos, no entanto, devemos em primeiro lugar explicar e justificar. também distinguiremos os da razão pura por um novo nome e os chamaremos de idéias transcendentais. Esses termos, no entanto, devemos em primeiro lugar explicar e justificar.

SEÇÃO I - Das idéias em geral.

A despeito da grande riqueza de palavras que as línguas européias possuem, o pensador frequentemente se perde com uma expressão exatamente adequada à sua concepção, por falta da qual ele é incapaz de se tornar inteligível para os outros ou para si mesmo. Cunhar novas palavras é uma pretensão à legislação em linguagem que raramente é bem-sucedida; e, antes de recorrer a um expediente tão desesperado, é aconselhável

examinar as línguas mortas e aprendidas, com a esperança e a probabilidade de que possamos encontrar uma expressão adequada da noção que temos em nossas mentes. Nesse caso, mesmo que o significado original da palavra tenha se tornado um pouco incerto, por descuido ou falta de cautela por parte de seus autores,

Por esse motivo, quando acontece que existe apenas uma única palavra para expressar uma certa concepção, e essa palavra, em sua aceitação usual, é perfeitamente adequada à concepção, cuja distinção precisa das concepções relacionadas é de grande importância, não deve empregar a expressão de forma imprevista ou, por uma questão de variedade e elegância do estilo, usá-la como sinônimo de outras palavras cognatas. É nosso dever, pelo contrário, preservar cuidadosamente sua significação peculiar, caso contrário, facilmente acontece que quando a atenção do leitor não é mais particularmente atraída pela expressão, e se perde em meio à multidão de outras palavras de palavras muito diferentes. a importação, o pensamento que transmitia, e que somente ele transmitia, se perde com ela.

Platão empregou a idéia da expressão de uma maneira que demonstrou claramente que ele queria dizer com algo que nunca é derivado dos sentidos, mas que transcende até mesmo as concepções do entendimento (com o qual Aristóteles se ocupou), na medida em que na experiência nada corresponde perfeitamente a eles podem ser encontrados. Segundo ele, as idéias são arquétipos das coisas em si, e não apenas chaves para possíveis experiências, como as categorias. Na sua opinião, elas fluem da razão mais elevada, pela qual foram transmitidas à razão humana, que, no entanto, não existe mais em seu estado original, mas é obrigada com muito trabalho a recordar por reminiscência - que é chamada de filosofia - a antiga mas agora tristemente obscureceu idéias. Não entrarei aqui em nenhuma investigação literária do sentido que esse sublime filósofo associou a essa expressão.

Platão percebeu com muita clareza que nossa faculdade de cognição tem um sentimento de vocação muito mais elevada do que simplesmente

expressar fenômenos de acordo com a unidade sintética, com o objetivo de poder lê-los como experiência e que nossa razão naturalmente se eleva a cognições muito elevado para admitir a possibilidade de um objeto dado pela experiência correspondente a eles - cognições que são, no entanto, reais e não são meros fantasmas do cérebro.

Esse filósofo encontrou suas idéias especialmente em tudo o que é prático, ou seja, que repousa sobre a liberdade, que por sua vez se classifica sob cognições que são o produto peculiar da razão.

Ele certamente estendeu a aplicação de sua concepção a cognições especulativas também, desde que recebessem pura e completamente a priori , até mesmo a matemática, embora essa ciência não possa possuir outro objeto além da experiência possível. Não posso segui-lo nisto, e tão pouco posso segui-lo em sua dedução mística dessas idéias ou em sua hipostatização delas; embora, na verdade, a linguagem elevada e exagerada que ele empregou para descrevê-las seja bastante capaz de uma interpretação mais moderada e mais de acordo com o fato e a natureza das coisas.

Aquele que derivaria da experiência as concepções de virtude, quem faria (como muitos realmente fizeram) aquilo que, na melhor das hipóteses, pode apenas servir como um exemplo imperfeitamente ilustrativo, um modelo ou a formação de uma idéia perfeitamente adequada sobre o assunto, de fato, transformaria a virtude em uma não-entidade, mutável de acordo com o tempo e as circunstâncias, e totalmente incapaz de ser empregada como regra. Pelo contrário, todo mundo está consciente de que, quando alguém é considerado um modelo de virtude, ele compara esse modelo com o verdadeiro original que ele possui em sua própria mente e o valoriza de acordo com esse padrão. Mas esse padrão é a ideia da virtude, em relação ao qual todos os objetos possíveis da experiência são realmente úteis como exemplos - provas da praticabilidade em certo grau daquilo que a concepção de virtude exige - mas certamente não como arquétipos. Que as ações do homem nunca estarão em perfeita conformidade com todos os requisitos

das idéias puras da razão, não prova que o pensamento seja quimérico. Pois somente através dessa idéia são possíveis todos os julgamentos quanto ao mérito moral ou ao demérito; conseqüentemente, está na base de toda abordagem da perfeição moral, por mais distantes que sejam os obstáculos na natureza humana - indetermináveis quanto ao grau - que podem nos manter. Pois somente através dessa idéia são possíveis todos os julgamentos quanto ao mérito moral ou ao demérito; conseqüentemente, está na base de toda abordagem da perfeição moral, por mais distantes que sejam os obstáculos na natureza humana - indetermináveis quanto ao grau - que podem nos manter. Pois somente através dessa idéia são possíveis todos os julgamentos quanto ao mérito moral ou ao demérito; conseqüentemente, está na base de toda abordagem da perfeição moral, por mais distantes que sejam os obstáculos na natureza humana - indetermináveis quanto ao grau - que podem nos manter.

A República Platônica tornou-se proverbial como exemplo - e impressionante - de perfeição imaginária, que só pode existir no cérebro do pensador ocioso; e Brucker ridiculariza o filósofo por afirmar que um príncipe nunca pode governar bem, a menos que seja participante das idéias. Mas devemos fazer melhor em acompanhar esse pensamento e, quando esse admirável pensador nos deixar sem assistência, empregar novos esforços para colocá-lo sob uma luz mais clara, em vez de jogá-lo de lado descuidadamente como inútil, sob o pretexto muito infeliz e pernicioso da impraticabilidade. Uma constituição da maior liberdade humana possível de acordo com as leis, pela qual a liberdade de todo indivíduo possa consistir com a liberdade de todo outro (não da maior felicidade possível, pois isso decorre necessariamente da primeira), é, para dizer o mínimo, uma ideia necessária, que deve ser colocado na base não apenas do primeiro plano da constituição de um estado, mas de todas as suas leis. E, nisto, não é necessário, desde o início, levar em conta os obstáculos que existem em nosso caminho - obstáculos que talvez não necessariamente surjam do caráter da natureza humana, mas antes da negligência anterior de verdadeiras idéias na legislação. Pois não há nada mais pernicioso e indigno de um filósofo do que o apelo vulgar a uma chamada experiência adversa, que de fato não teria existido se essas instituições tivessem sido

estabelecidas no momento oportuno e de acordo com as idéias; enquanto, em vez disso, as concepções, cruas pela própria razão de terem sido tiradas da experiência, estragaram e frustraram todas as nossas melhores visões e intenções. Quanto mais legislação e governo estão em harmonia com essa idéia, mais raras as punições se tornam e, portanto, é bastante razoável sustentar, como Platão, que, em um estado perfeito, nenhuma punição seria necessária. Agora, embora um estado perfeito possa nunca existir, a idéia não é, por isso, a menos justa, que mantém esse máximo como o arquétipo ou padrão de uma constituição, a fim de trazer o governo legislativo sempre mais perto e mais perto da maior perfeição possível. Pois em que grau preciso a natureza humana deve parar em seu progresso e quão amplo deve ser o abismo que deve necessariamente existir entre a idéia e sua realização, são problemas que ninguém pode ou deve determinar - e, por esse motivo, que é o destino da liberdade de ultrapassar todos os limites atribuídos entre si e a ideia. quanto mais raros os castigos se tornam e, portanto, é bastante razoável sustentar, como Platão, que, em um estado perfeito, nenhum castigo seria necessário. Agora, embora um estado perfeito possa nunca existir, a idéia não é, por isso, a menos justa, que mantém esse máximo como arquétipo ou padrão de uma constituição, a fim de trazer o governo legislativo sempre mais perto e mais perto da maior perfeição possível. Pois em que grau preciso a natureza humana deve parar em seu progresso e quão amplo deve ser o abismo que deve necessariamente existir entre a idéia e sua realização, são problemas que ninguém pode ou deve determinar - e, por esse motivo, que é o destino da liberdade de ultrapassar todos os limites atribuídos entre si e a ideia. que,

em perfeito estado, nenhuma punição seria necessária. Agora, embora um estado perfeito possa nunca existir, a idéia não é, por isso, a menos justa, que mantém esse máximo como o arquétipo ou padrão de uma constituição, a fim de trazer o governo legislativo sempre mais perto e mais perto da maior perfeição possível. Pois em que grau preciso a natureza humana deve parar em seu progresso e quão amplo deve ser o abismo que deve necessariamente existir entre a idéia e sua realização, são problemas que ninguém pode ou deve determinar - e, por esse motivo, que é o destino da liberdade de ultrapassar todos os limites atribuídos entre si e a ideia. que, em perfeito estado, nenhuma punição seria necessária. Agora, embora um estado perfeito possa nunca existir, a idéia não é, por isso, a menos justa, que mantém esse máximo como o arquétipo ou padrão de uma constituição, a fim de trazer o governo legislativo sempre mais perto e mais perto da maior perfeição possível. Pois em que grau preciso a natureza humana deve parar em seu progresso e quão amplo deve ser o abismo que deve necessariamente existir entre a idéia e sua realização, são problemas que ninguém pode ou deve determinar - e, por esse motivo, que é o destino da liberdade de ultrapassar todos os limites atribuídos entre si e a ideia. que mantém esse máximo como arquétipo ou padrão de uma constituição, a fim de aproximar o governo legislativo sempre mais perto da maior perfeição possível. Pois em que grau preciso a natureza humana deve parar em seu progresso e quão amplo deve ser o abismo que deve necessariamente existir entre a idéia e sua realização, são problemas que ninguém pode ou deve determinar - e, por esse motivo, que é o destino da liberdade de ultrapassar todos os limites atribuídos entre si e a ideia. que mantém esse máximo como arquétipo ou padrão de uma constituição, a fim de aproximar o governo legislativo sempre mais perto da maior perfeição possível. Pois em que grau preciso a natureza humana deve parar em seu progresso e quão amplo deve ser o abismo que deve necessariamente existir entre a idéia e sua realização, são problemas que ninguém pode ou deve determinar - e, por esse motivo, que é o destino da liberdade de ultrapassar todos os limites atribuídos entre si e a ideia.

Mas não apenas naquilo em que a razão humana é um agente causal real e onde as idéias são causas operativas (de ações e seus objetos), isto é, na

região da ética, mas também em relação à própria natureza, Platão viu provas claras de uma origem de idéias. Uma planta e um animal, a ordem regular da natureza - provavelmente também a disposição de todo o universo - dão evidências manifestas de que só são possíveis por meio de e de acordo com as idéias; que, de fato, nenhuma criatura, nas condições individuais de sua existência, se harmoniza perfeitamente com a idéia da mais perfeita de sua espécie - tão pouco quanto o homem com a idéia de humanidade, que, no entanto, carrega em sua alma o arquetípico padrão de suas ações; que, não obstante, essas idéias sejam no sentido mais alto individualmente, imutável e completamente determinadas, e são as causas originais das coisas; e que a totalidade dos objetos conectados no universo é totalmente adequada a essa idéia. Deixando de lado os exageros da expressão nos escritos desse filósofo, o poder mental exibido nessa ascensão do modo ectípico de considerar o mundo físico à conexão arquitetônica do mesmo segundo fins, ou seja, idéias, é um esforço que merece imitação e reclama respeito. Mas, no que diz respeito aos princípios da ética, da legislação e da religião, esferas nas quais apenas as idéias tornam possível a experiência, embora nunca cheguem à plena expressão nelas, ele reivindicou para si uma posição de mérito peculiar, que não é apreciada apenas porque é julgado pelas próprias regras empíricas, cuja validade como princípios é destruída pelas idéias. Para a natureza,

Devemos, no entanto, omitir a consideração desses assuntos importantes, cujo desenvolvimento é, na realidade, o dever e a dignidade peculiar da filosofia, e nos limitar por enquanto à tarefa mais humilde, mas não menos útil, de preparar uma base sólida para aqueles majestosos edifícios da ciência moral. Pois esse fundamento tem sido até agora inseguro pelas muitas passagens subterrâneas que a razão de sua confiante, mas vã busca de tesouros, fez em todas as direções. Nosso dever atual é familiarizar-nos perfeitamente com o uso transcendental feito de pura razão, seus princípios e idéias, para que possamos determinar adequadamente e valorizar sua influência e seu valor real. Mas antes de encerrar essas observações introdutórias, Peço aos que realmente têm filosofia no coração - e seu número é pequeno - se eles se sentirem convencidos pelas considerações a seguir e pelas citadas acima, a se esforçarem para preservar à expressão da

idéia sua significação original e tomar cuidado para não se perder entre as outras expressões pelas quais todos os tipos de representações são vagamente designados - para que os interesses da ciência não sofram assim. Não queremos que as palavras denominem adequadamente todos os modos de representação, sem a necessidade de invadir termos que sejam próprios dos outros. A seguir, é apresentada uma lista graduada deles. O gênero é representação em geral (representação. Sob ele, representação com consciência (esforçar-se para preservar à idéia de expressão sua significação original e cuidar para que não se perca entre as outras expressões pelas quais todos os tipos de representações são vagamente designados - para que os interesses da ciência não sofram assim. Não queremos que as palavras denominem adequadamente todos os modos de representação, sem a necessidade de invadir termos que sejam próprios dos outros. A seguir, é apresentada uma lista graduada deles. O gênero é representação em geral (representação. Sob ele, representação com consciência (esforçar-se para preservar à idéia de expressão sua significação original e cuidar para que não se perca entre as outras expressões pelas quais todos os tipos de representações são vagamente designados - para que os interesses da ciência não sofram assim. Não queremos que as palavras denominem adequadamente todos os modos de representação, sem a necessidade de invadir termos que sejam próprios dos outros. A seguir, é apresentada uma lista graduada deles. O gênero é representação em geral (representação. Sob ele, representação com consciência (Não queremos que as palavras denominem adequadamente todos os modos de representação, sem a necessidade de invadir termos que sejam próprios dos outros. A seguir, é apresentada uma lista graduada deles. O gênero é representação em geral (representação. Sob ele, representação com consciência (Não queremos que as palavras denominem adequadamente todos os modos de representação, sem a necessidade de invadir termos que sejam próprios dos outros. A seguir, é apresentada uma lista graduada deles. O gênero é representação em geral (representação. Sob ele, representação com consciência (perceptio). Uma percepção que se refere unicamente ao sujeito como uma modificação de seu estado, é uma sensação (sensatio), uma percepção objetiva é uma cognição (cognitio). Uma cognição é uma intuição ou uma concepção (intuitus vel conceptus). O primeiro tem uma

relação imediata com o objeto e é singular e individual; o último tem apenas uma relação mediana, por meio de uma marca característica que pode ser comum a várias coisas. Uma concepção é empírica ou pura. Uma concepção pura, na medida em que tem sua origem apenas no entendimento, e não é a concepção de uma imagem pura e sensual, é chamada notio. Uma concepção formada a partir de noções, que transcende a possibilidade de experiência, é uma ideia ou uma concepção de razão. Para quem se acostumou a essas distinções, deve ser bastante intolerável ouvir a representação da cor vermelha chamada idéia. Não deveria nem ser chamado de noção ou concepção de entendimento.

SEÇÃO II De Ideias Transcendentais.

A análise transcendental nos mostrou como a mera forma lógica de nossa cognição pode conter a origem de concepções puras a priori , concepções que representam objetos antecedentemente a toda experiência, ou melhor, indicam a unidade sintética que por si só torna possível uma cognição empírica dos objetos. A forma de julgamento - convertida em uma concepção da síntese de intuições - produziu as categorias que direcionam o emprego do entendimento na experiência. Essa consideração nos garante que a forma dos silogismos, quando aplicada à unidade sintética das intuições, seguindo a regra das categorias, conterá a origem de determinados aspectos a priori.concepções, que podemos chamar de concepções puras de razão ou idéias transcendentais, e que determinarão o uso do entendimento na totalidade da experiência, de acordo com os princípios.

A função da razão nos argumentos consiste na universalidade de uma cognição de acordo com as concepções, e o silogismo em si é um julgamento que é determinado a priori em toda a extensão de sua condição. A proposição: "Caius é mortal", é aquela que pode ser obtida a partir da experiência apenas com a ajuda do entendimento; mas meu desejo é encontrar uma concepção que contenha a condição sob a qual o predicado desse julgamento é dado - neste caso, a concepção do homem - e depois de subsumir sob essa condição, tomada em toda a sua extensão (todos os

homens são mortais), Eu determino de acordo com ele a cognição do objeto pensado e digo: "Caius é mortal".

Portanto, na conclusão de um silogismo, restringimos um predicado a um determinado objeto, depois de tê-lo pensado em sua maior parte em uma determinada condição. Essa quantidade completa da extensão em relação a essa condição é chamada universalidade (universalitas). A isso corresponde a totalidade (universitas) de condições na síntese de intuições. A concepção transcendental da razão nada mais é do que a concepção da totalidade das condições de um determinado condicionamento. Agora, como o incondicionado sozinho torna possível a totalidade das condições e, inversamente, a totalidade das condições é sempre incondicionada; uma concepção racional pura em geral pode ser definida e explicada por meio da concepção do incondicionado, na medida em que contém uma base para a síntese do condicionado.

Ao número de modos de relação que o entendimento cogita por meio das categorias, o número de concepções racionais puras corresponderá. Portanto, devemos buscar, primeiro, um incondicionado da síntese categórica em um sujeito; segundo, da síntese hipotética dos membros de uma série; terceiro, da síntese disjuntiva de partes em um sistema.

Há exatamente o mesmo número de modos de silogismos, cada um dos quais prossegue através de prosyllogismos para os incondicionados - um para o sujeito que não pode ser empregado como predicado, outro para o pressuposto que supõe nada mais alto que ele próprio, e o terceiro para um agregado de os membros da divisão completa de uma concepção. Portanto, as concepções racionais puras de totalidade na síntese das condições têm um fundamento necessário na natureza da razão humana - pelo menos como modos de elevar a unidade da compreensão ao incondicionado. Eles podem não ter aplicação válida, correspondente ao emprego transcendental, em concretoe, portanto, não tem maior utilidade do que direcionar o entendimento de como, embora os estenda o mais amplamente possível, manter seu exercício e aplicação em perfeita

consistência e harmonia.

Mas, enquanto falamos aqui da totalidade das condições e dos incondicionados como título comum de todas as concepções da razão, voltamos a iluminar uma expressão que achamos impossível dispensar e que, no entanto, devido à ambiguidade associada a ela por abuso prolongado, não podemos empregar com segurança. A palavra absoluto é uma das poucas palavras que, em seu significado original, era perfeitamente adequada à concepção que se pretendia transmitir - uma concepção que nenhuma outra palavra na mesma língua se ajusta exatamente, e a perda - ou, que é a mesma coisa, o emprego incauto e frouxo - dos quais deve ser seguido pela perda da própria concepção. E, como é uma concepção que ocupa grande parte da atenção da razão, sua perda seria muito em detrimento de toda filosofia transcendental. A palavra absoluto é atualmente usada frequentemente para denotar que algo pode ser predicado de algo considerado em si e intrinsecamente. Nesse sentido, absolutamente possível significaria aquilo que é possível em si (interno) - que é, de fato, o mínimo que se pode predicar sobre um objeto. Por outro lado, às vezes é empregado para indicar que algo é válido em todos os aspectos - por exemplo, soberania absoluta. Absolutamente possível, nesse sentido, significaria o que é possível em todas as relações e em todos os aspectos; e isso é o máximo que pode ser predicado da possibilidade de uma coisa. Agora, essas significações na verdade frequentemente coincidem. Assim, por exemplo, o que é intrinsecamente impossível, também é impossível em todas as relações, isto é, absolutamente impossível. Mas, na maioria dos casos, diferem um do outro para o céu, e não posso concluir que, porque uma coisa é em si possível, também é possível em todas as relações e, portanto, absolutamente. Mais ainda, mostrarei a seguir que a necessidade absoluta não depende de maneira alguma da necessidade interna e que, portanto, não deve ser considerada como sinônimo dela. De um oposto que é intrinsecamente impossível, podemos afirmar que é impossível em todos os aspectos, e que, conseqüentemente, a coisa em si, da qual é o contrário, é absolutamente necessária; mas não posso raciocinar inversamente e dizer que o oposto daquilo que é absolutamente necessário é intrinsecamente impossível, isto é, que a necessidade absoluta das coisas é

uma necessidade interna. Pois essa necessidade interna é, em certos casos, uma mera palavra vazia com a qual a menor concepção não pode ser conectada, enquanto a concepção da necessidade de uma coisa em todas as relações possui determinações muito peculiares. Agora, como a perda de uma concepção de grande utilidade na ciência especulativa não pode ser uma questão de indiferença para o filósofo, acredito que a determinação adequada e a preservação cuidadosa da expressão da qual a concepção depende não serão igualmente indiferentes para ele.

Nesta significação ampliada, então, empregarei a palavra absoluto, em oposição ao que é válido apenas em algum aspecto particular; pois o último é restrito por condições, o primeiro é válido sem qualquer restrição.

Ora, a concepção transcendental da razão não tem como objetivo nada mais que totalidade absoluta na síntese das condições e não fica satisfeita até atingir o absolutamente, isto é, em todos os aspectos e relações, incondicionado. Por pura razão, deixa para o entendimento tudo o que se relaciona imediatamente com o objeto da intuição ou melhor, com a síntese deles na imaginação. O primeiro se restringe à totalidade absoluta no emprego das concepções do entendimento e visa à realização da unidade sintética que é cogitada na categoria, mesmo para os incondicionados. Essa unidade pode, portanto, ser chamada de unidade racional dos fenômenos, já que a outra, que a categoria expressa, pode ser chamada de unidade da compreensão. A razão, portanto, tem uma relação imediata com o uso do entendimento, não, na verdade, na medida em que esta contenha o fundamento da experiência possível (pois a concepção da totalidade absoluta das condições não é uma concepção que possa ser empregada na experiência, porque nenhuma experiência é incondicionada), mas apenas com o objetivo de direcioná-la a uma certa unidade, da qual o entendimento não tem concepção, e cujo objetivo é reunir em um todo absoluto todos os atos do entendimento. Portanto, o emprego objetivo das concepções puras da razão é sempre transcendente, enquanto o das concepções puras do entendimento deve, de acordo com sua natureza, ser sempre imanente, na medida em que se limita a uma experiência possível.

Entendo por idéia uma concepção necessária da razão, para a qual nenhum objeto correspondente pode ser descoberto no mundo dos sentidos. Por conseguinte, as concepções puras da razão atualmente em consideração são idéias transcendentais. São concepções de pura razão, pois consideram toda cognição empírica determinada por meio de uma totalidade absoluta de condições. Não são meras ficções, mas produtos naturais e necessários da razão e, portanto, têm uma relação necessária com toda a esfera do exercício do entendimento. E, finalmente, são transcendentais e ultrapassam os limites de todas as experiências, nas quais, conseqüentemente, nenhum objeto pode ser apresentado que seria perfeitamente adequado a uma idéia transcendental. Quando usamos a palavra idéia, dizemos, em relação ao seu objeto (um objeto do entendimento puro), muito, in concreto. Ora, como no emprego meramente especulativo da razão, este último é propriamente o único objetivo e, como neste caso, a aproximação a uma concepção, que nunca é alcançada na prática, é a mesma coisa que se a concepção fosse inexistente. É comumente dito sobre a concepção desse tipo, "é apenas uma idéia". Portanto, podemos muito bem dizer: "a totalidade absoluta de todos os fenômenos é apenas uma idéia", pois, como nunca podemos apresentar uma representação adequada dele, permanece para nós um problema incapaz de solução. Por outro lado, como no uso prático do entendimento, temos apenas a ver com ação e prática de acordo com regras, uma idéia de pura razão sempre pode ser dada realmente em concreto, embora apenas parcialmente, ou seja, é a condição indispensável de todo emprego prático da razão. A prática ou execução da idéia é sempre limitada e defeituosa, mas, no entanto, dentro de limites indetermináveis, conseqüentemente sempre sob a influência da concepção de uma perfeição absoluta. E, portanto, a idéia prática é sempre no mais alto grau frutífera e em relação às ações reais indispensáveis. Na idéia, a razão pura possui até a causalidade e o poder de produzir aquilo que sua concepção contém. Portanto, não podemos dizer de sabedoria, de maneira depreciativa, "é apenas uma idéia". Pois, pela própria razão de ser a idéia da unidade necessária de todos os objetivos possíveis, deve ser para todos os esforços práticos e empreender a condição e regra primitivas - uma regra que, se não constitutiva,

Agora, embora devamos dizer das concepções transcendentais da razão, "elas são apenas idéias", não devemos, por isso, considerá-las supérfluas e nugatórias. Pois, embora nenhum objeto possa ser determinado por eles, eles podem ser de grande utilidade, não observados e na base do edifício do entendimento, como o cânon para seu exercício prolongado e autoconsistente - um cânone que, de fato, não capacitá-lo a conhecer mais em um objeto do que conheceria com a ajuda de suas próprias concepções, mas que o guia com mais segurança em sua cognição. Sem mencionar que eles talvez possibilitem uma transição de nossas concepções da natureza e do não-ego para as concepções práticas e, assim, produzem, mesmo para manter idéias éticas, por assim dizer, e conexão com as cognições especulativas da razão.

Mas, deixando de lado, em conformidade com nosso propósito original, a consideração das idéias práticas, passamos a contemplar a razão apenas em seu uso especulativo, ou seja, em uma esfera ainda mais restrita, a saber, no uso transcendental; e aqui deve seguir o mesmo caminho que seguimos em nossa dedução das categorias. Ou seja, consideraremos a forma lógica da cognição da razão, para que possamos ver se a razão pode não ser assim uma fonte de concepções que nos permite considerar objetos em si mesmos como determinados sinteticamente a priori , em relação a um ou a outro. outra das funções da razão.

A razão, considerada como a faculdade de uma certa forma lógica de cognição, é a faculdade de conclusão, isto é, do julgamento mediano - por meio da subsunção da condição de um possível julgamento sob a condição de um determinado julgamento. O julgamento dado é a regra geral (principal). A subsunção da condição de outro julgamento possível sob a condição da regra é a menor. O julgamento real, que afirma a afirmação da regra no caso subordinado, é a conclusão (conclusio). A regra predica algo geralmente sob uma determinada condição. A condição da regra é satisfeita em algum caso específico. Daqui resulta que o que era válido em geral sob essa condição também deve ser considerado válido no caso particular que satisfaz essa condição. É muito claro que a razão atinge uma cognição, por

meio de atos do entendimento que constituem uma série de condições. Quando chego à proposição: "Todos os corpos são mutáveis", começando com a cognição mais remota (na qual a concepção de corpo não aparece, mas que ainda assim contém a condição dessa concepção), "Todo composto é mutável". procedendo disso para uma cognição menos remota, que permanece sob a condição da primeira, "os corpos são compostos" e, portanto, para uma terceira que, por fim, conecta para mim a cognição remota (mutável) à anterior, " Consequentemente, os corpos são mutáveis "- cheguei a uma cognição (conclusão) através de uma série de condições (premissas). Agora todas as séries, cujo expoente (do julgamento categórico ou hipotético) é dado, podem ser continuadas; A *ratio cinatio polysyllogistica*, que é uma série de silogismos, que pode ser continuada no lado das condições (por *prosyllogismos*) ou dos condicionados (por *episylogismos*) em extensão indefinida.

Mas logo percebemos que a cadeia ou série de *prosyllogismos*, isto é, de cognições deduzidas no lado dos fundamentos ou condições de uma dada cognição, ou seja, a série ascendente de silogismos deve ter uma relação muito diferente com a faculdade da razão a partir da série descendente, ou seja, o procedimento progressivo da razão do lado do condicionado por meio de *episylogisms*. Pois, como no primeiro caso, a cognição (*conclusio*) é dada apenas como condicionada, a razão só pode atingir essa cognição sob o pressuposto de que todos os membros da série do lado das condições são dados (totalidade na série de premissas)), porque somente sob essa suposição o julgamento pode estar considerando possível a priori; enquanto do lado do condicionado ou das inferências, apenas uma série incompleta e devir, e não uma série pressuposta ou dada, conseqüentemente apenas uma progressão potencial, é cogitada. Portanto, quando uma cognição é contemplada como condicionada, a razão é compelida a considerar a série de condições em uma linha ascendente como concluída e dada em sua totalidade. Mas se a mesma condição é considerada ao mesmo tempo que a condição de outras cognições, que juntas constituem uma série de inferências ou conseqüências em uma linha descendente, a razão pode preservar uma perfeita indiferença, sobre até que ponto essa progressão pode estender uma parte posteriori, e se a totalidade desta série é possível,

porque ela não necessita de uma série com o objetivo de chegar a uma conclusão anterior, desde que essa conclusão seja suficientemente garantida e determinada com base em uma parte a priori. Pode ser que, do lado das condições, a série de premissas tenha uma primeira ou mais alta condição, ou ela não a possua e, portanto, seja uma parte priori ilimitada; mas deve, no entanto, conter a totalidade das condições, mesmo admitindo que nunca conseguiríamos apreendê-la completamente; e toda a série deve ser incondicionalmente verdadeira, se o condicionado, que é considerado uma inferência resultante dela, deve ser mantido como verdadeiro. Este é um requisito da razão, que anuncia sua cognição conforme determinado a priori e, se necessário, seja em si mesmo - e, neste caso, não precisa de fundamento - ou, se for deduzido, como membro de uma série de motivos, o que é incondicionalmente verdadeiro.

SEÇÃO III Sistema de Ideias Transcendentais.

No momento, não estamos envolvidos com uma dialética lógica, que faz uma abstração completa do conteúdo da cognição e visa apenas desvendar a aparência ilusória na forma de silogismos. Nosso assunto é a dialética transcendental, que deve conter, completamente a priori, a origem de certas cognições extraídas da razão pura e a origem de certas concepções deduzidas, cujo objeto não pode ser dado empiricamente e que, portanto, está além da esfera da faculdade da compreensão. Observamos, a partir da relação natural que o uso transcendental de nossa cognição, tanto em silogismos quanto em julgamentos, deve ter para o lógico, que existem três tipos de argumentos dialéticos, correspondentes aos três modos de conclusão, pelos quais a razão atinge cognições sobre princípios; e que, em tudo, é motivo de razão ascender da síntese condicionada, além da qual o entendimento nunca prossegue, para o incondicionado que o entendimento nunca pode alcançar.

Agora, as relações mais gerais que podem existir em nossas representações são: 1º, a relação com o sujeito; 2º, a relação com os objetos, seja como fenômeno ou como objeto de pensamento em geral. Se conectarmos essa subdivisão à divisão principal, todas as relações de nossas representações,

das quais podemos formar uma concepção ou uma idéia, são triplas: 1. A relação com o sujeito; 2. A relação com a variedade do objeto como um fenômeno; 3. A relação com todas as coisas em geral.

Agora todas as concepções puras têm a ver em geral com a unidade sintética das representações; concepções de razão pura (idéias transcendentais), por outro lado, com a unidade sintética incondicional de todas as condições. Segue-se que todas as idéias transcendentais se organizam em três classes, a primeira das quais contém a unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante, a segunda a unidade absoluta da série de condições de um fenômeno, a terceira a unidade absoluta da condição de todos os objetos de pensamento em geral.

O sujeito pensante é o objeto da psicologia; a soma total de todos os fenômenos (o mundo) é o objeto da cosmologia; e o que contém a condição mais elevada da possibilidade de tudo o que é cogitável (o ser de todos os seres) é o objeto de toda a Teologia. Assim, a razão pura nos apresenta a idéia de uma doutrina transcendental da alma (psicologia rationalis), de uma ciência transcendental do mundo (cosmologia rationalis) e, finalmente, de uma doutrina transcendental de Deus (theologia transcendentalis).) O entendimento não pode originar nem mesmo o esboço de qualquer uma dessas ciências, mesmo quando conectado ao mais alto uso lógico da razão, ou seja, todos os silogismos cogitáveis - com o objetivo de passar de um objeto (fenômeno) para todos os outros, até os limites máximos. da síntese empírica. São, pelo contrário, produtos puros e genuínos, ou problemas, de pura razão.

Quais modi das concepções puras de razão são essas idéias transcendentais serão totalmente expostas no capítulo seguinte. Eles seguem o fio condutor das categorias. Por pura razão, nunca se relaciona imediatamente com objetos, mas com as concepções deles contidas no entendimento. Do mesmo modo, será manifestado na explicação detalhada dessas idéias - como a razão, meramente através do uso sintético da mesma função que emprega em um silogismo categórico, atinge necessariamente a concepção

da unidade absoluta do sujeito pensante - como o procedimento lógico nas idéias hipotéticas necessariamente produz a idéia do absolutamente incondicionado em uma série de condições dadas e, finalmente - como a mera forma do silogismo disjuntivo envolve a mais alta concepção de um ser de todos os seres:

Uma dedução objetiva, como pudemos apresentar no caso das categorias, é impossível no que diz respeito a essas idéias transcendentais. Pois eles não têm, na verdade, nenhuma relação com nenhum objeto, na experiência, pela própria razão de serem apenas idéias. Mas uma dedução subjetiva deles da natureza de nossa razão é possível e foi dada no presente capítulo.

É fácil perceber que o único objetivo da razão pura é a totalidade absoluta da síntese do lado das condições, e que ela não se preocupa com a integridade absoluta da parte do condicionado. Somente a primeira é necessária, a fim de prepor toda uma série de condições e, portanto, apresentá-las ao entendimento a priori. Mas se uma vez tivermos uma condição completa (e incondicional) dada, não haverá mais necessidade, ao prosseguir com a série, de uma concepção da razão; pois o entendimento dá por si mesmo cada passo descendente, da condição ao condicionado. Assim, as idéias transcendentais estão disponíveis apenas para ascensão na série de condições, até alcançarmos os princípios incondicionados, ou seja. Em relação à descida ao condicionado, por outro lado, descobrimos que existe um uso lógico amplamente extenso que a razão faz das leis do entendimento, mas que seu uso transcendental é impossível; e que, quando formamos uma idéia da totalidade absoluta dessa síntese, por exemplo, de toda a série de todas as futuras mudanças no mundo, essa ideia é uma mera *ens rationis*, uma ficção arbitrária do pensamento, e não um pressuposto necessário da razão. Pois a possibilidade do condicionado pressupõe a totalidade de suas condições, mas não de suas conseqüências. Consequentemente, essa concepção não é uma idéia transcendental - e é somente com isso que estamos atualmente ocupados.

Finalmente, é óbvio que existe entre as idéias transcendentais uma certa

conexão e unidade, e que a razão pura, por meio delas, reúne todas as suas cognições em um sistema. Da cognição do eu à cognição do mundo, e através delas ao ser supremo, a progressão é tão natural que parece assemelhar-se à marcha lógica da razão, das premissas à conclusão.

A ciência da Metafísica tem como objeto próprio de suas investigações apenas três grandes idéias: DEUS, LIBERDADE e IMORTALIDADE, e visa mostrar que a segunda concepção, conjugada à primeira, deve levar à terceira, como conclusão necessária. . Todos os outros assuntos com os quais se ocupa, são meramente meios para a realização e realização dessas idéias. Não requer essas idéias para a construção de uma ciência da natureza, mas, pelo contrário, com o objetivo de ultrapassar a esfera da natureza. Uma visão completa e compreensão delas tornaria a Teologia, a Ética e, através da conjunção de ambas, a Religião, dependente apenas da faculdade especulativa da razão. Numa representação sistemática dessas idéias, o arranjo mencionado acima - o sintético - seria o mais adequado;

Ora, se existe, sem fundamento, no fundamento dessas idéias, uma analogia do mesmo tipo que existe entre o procedimento lógico e transcendental da razão, é outra dessas perguntas, cuja resposta não devemos esperar até chegarmos a um estágio mais avançado em nossas perguntas. Nesse ponto de vista superficial e preliminar, atingimos nosso objetivo. Pois dissipamos a ambiguidade ligada às concepções transcendentais da razão, por serem comumente misturadas com outras concepções nos sistemas de filósofos, e não adequadamente distinguidas das concepções do entendimento; expusemos sua origem e, portanto, ao mesmo tempo seu número determinado, e as apresentamos em uma conexão sistemática, e assim marcamos e encerramos uma esfera definida por pura razão.

LIVRO II.

DO PROCEDIMENTO DIALÉTICO DA RAZÃO PURA.

Pode-se dizer que o objeto de uma idéia meramente transcendental é algo que não temos concepção, embora a idéia possa ser um produto necessário

da razão de acordo com suas leis originais. Pois, de fato, é impossível uma concepção de um objeto adequado à idéia dada pela razão. Para tal objeto, deve ser capaz de ser apresentado e intuído em uma experiência possível. Mas devemos expressar melhor nosso significado, e com menos risco de ser mal interpretado, se dissermos que não podemos ter conhecimento de um objeto, o que corresponde perfeitamente a uma idéia, embora possamos possuir uma concepção problemática.

Agora, a realidade transcendental (subjética), pelo menos das concepções puras da razão, repousa no fato de que somos levados a tais idéias por um procedimento necessário da razão. Portanto, deve haver silogismos que não contenham premissas empíricas, e por meio dos quais concluamos de algo que sabemos, para algo que nem sequer possuímos uma concepção, à qual, no entanto, por uma ilusão inevitável, atribuímos objetivos realidade. Tais argumentos são, no que diz respeito ao resultado, mais ao invés de ser chamados sofismas do que silogismos, embora, de fato, no que se refere à sua origem, eles tenham muito direito ao sobrenome, na medida em que não sejam ficções ou produtos acidentais da razão, mas sejam necessários por sua própria natureza. São sofismas, não dos homens, mas da própria razão pura, da qual o mais sábio não pode se libertar.

Desses argumentos dialéticos, existem três tipos, correspondentes ao número de idéias que suas conclusões apresentam. No argumento ou silogismo da primeira classe, concluo que a concepção transcendental do sujeito não contém múltiplas, a unidade absoluta do próprio sujeito, da qual não posso, dessa maneira, alcançar uma concepção. Esse argumento dialético chamarei de paralogismo transcendental. A segunda classe de argumentos sofísticos está ocupada com a concepção transcendental da totalidade absoluta da série de condições para um dado fenômeno, e concluo, pelo fato de que sempre tenho uma concepção auto-contraditória da unidade sintética incondicionada da série. de um lado, a verdade da unidade oposta, da qual ainda não tenho concepção. A condição da razão nesses argumentos dialéticos, chamarei de antinomia da razão pura. Finalmente, de acordo com o terceiro tipo de argumento sofístico, concluo,

a partir da totalidade das condições dos objetos pensantes em geral, na medida em que podem ser dadas, a unidade sintética absoluta de todas as condições da possibilidade das coisas em geral; isto é, das coisas que eu não conheço em sua mera concepção transcendental, concluo um ser de todos os seres que conheço ainda menos por meio de uma concepção transcendental, e cuja necessidade incondicional não posso formar nenhuma concepção. Esse argumento dialético chamarei de ideal da razão pura. da totalidade das condições dos objetos pensantes em geral, na medida em que podem ser dadas, a unidade sintética absoluta de todas as condições da possibilidade das coisas em geral; isto é, das coisas que eu não conheço em sua mera concepção transcendental, concluo um ser de todos os seres que conheço ainda menos por meio de uma concepção transcendental, e cuja necessidade incondicional não posso formar nenhuma concepção. Esse argumento dialético chamarei de ideal da razão pura. da totalidade das condições dos objetos pensantes em geral, na medida em que podem ser dadas, a unidade sintética absoluta de todas as condições da possibilidade das coisas em geral; isto é, das coisas que eu não conheço em sua mera concepção transcendental, concluo um ser de todos os seres que conheço ainda menos por meio de uma concepção transcendental, e cuja necessidade incondicional não posso formar nenhuma concepção. Esse argumento dialético chamarei de ideal da razão pura. e de cuja necessidade incondicional não posso formar nenhuma concepção. Esse argumento dialético chamarei de ideal da razão pura. e de cuja necessidade incondicional não posso formar nenhuma concepção. Esse argumento dialético chamarei de ideal da razão pura.

CAPÍTULO I. Dos Paralogismos da Razão Pura.

O paralogismo lógico consiste na falsidade de um argumento em relação à sua forma, seja qual for o conteúdo. Mas um paralogismo transcendental tem um fundamento transcendental, e conclui falsamente, enquanto a forma é correta e não é excepcional. Dessa maneira, o paralogismo tem sua base na natureza da razão humana e é o pai de uma ilusão mental inevitável, embora não insolúvel.

Chegamos agora a uma concepção que não estava inserida na lista geral de concepções transcendentais. e, no entanto, deve ser considerado com eles, mas ao mesmo tempo sem, no mínimo, alterar ou indicar uma deficiência nessa tabela. Essa é a concepção, ou, se o termo é preferido, o julgamento "eu acho". Mas percebe-se prontamente que esse pensamento é como o veículo de todas as concepções em geral e, conseqüentemente, também das concepções transcendentais, e que, portanto, é considerado uma concepção transcendental, embora não possa ter nenhuma pretensão peculiar de ser tão classificado, na medida em que seu único uso é indicar que todo pensamento é acompanhado pela consciência. Ao mesmo tempo, pura como essa concepção é do conteúdo empírico (impressões dos sentidos), ela nos permite distinguir dois tipos diferentes de objetos. "Eu", como pensando, sou um objeto do sentido interno e sou chamado alma. Aquilo que é um objeto dos sentidos externos é chamado corpo. Assim, a expressão "eu", como um ser pensante, designa a matéria-objeto da psicologia, que pode ser chamada de "doutrina racional da alma", na medida em que nesta ciência desejo não conhecer nada da alma a não ser o que, independentemente de toda a experiência (o que me determinain concreto), pode-se concluir a partir dessa concepção "eu", na medida em que aparece em todo pensamento.

Agora, a doutrina racional da alma é realmente um empreendimento desse tipo. Pois se o menor elemento empírico do pensamento, se alguma percepção particular do meu estado interno, fosse introduzida entre os fundamentos da cognição dessa ciência, não seria uma doutrina racional, mas empírica da alma. Temos, portanto, diante de nós uma ciência pretensa, levantada com a única proposição: "Eu acho", cujo fundamento ou falta de fundamento podemos muito adequadamente e de acordo com a natureza de uma filosofia transcendental, aqui examinada. Não se deve objetar que nesta proposição, que expressa a percepção de si mesmo, é afirmada uma experiência interna e que, conseqüentemente, a doutrina racional da alma que se baseia nela não é pura, mas parcialmente baseada em uma teoria empírica. princípio. Pois essa percepção interna nada mais é do que a mera percepção, "eu acho", que de fato torna possíveis todas as concepções transcendentais, nas quais dizemos: "eu acho substância, causa

etc." Pois a experiência interna em geral e sua possibilidade, ou percepção em geral, e sua relação com outras percepções, a menos que seja dada empiricamente alguma distinção ou determinação particular, não podem ser consideradas como cognição empírica, mas como cognição do empírico e pertencem ao investigação da possibilidade de toda experiência, que certamente é transcendental. O menor objeto da experiência (por exemplo, apenas prazer ou dor), que deveria ser incluído na representação geral da autoconsciência, mudaria imediatamente o racional para uma psicologia empírica. ", Que de fato torna possíveis todas as concepções transcendentais, nas quais dizemos:" Penso substância, causa, etc. " Pois a experiência interna em geral e sua possibilidade, ou percepção em geral, e sua relação com outras percepções, a menos que seja dada empiricamente alguma distinção ou determinação particular, não podem ser consideradas como cognição empírica, mas como cognição do empírico e pertencem ao investigação da possibilidade de toda experiência, que certamente é transcendental. O menor objeto da experiência (por exemplo, apenas prazer ou dor), que deveria ser incluído na representação geral da autoconsciência, mudaria imediatamente o racional para uma psicologia empírica. ", Que de fato torna possíveis todas as concepções transcendentais, nas quais dizemos:" Penso substância, causa, etc. " Pois a experiência interna em geral e sua possibilidade, ou percepção em geral, e sua relação com outras percepções, a menos que seja dada empiricamente alguma distinção ou determinação particular, não podem ser consideradas como cognição empírica, mas como cognição do empírico e pertencem ao investigação da possibilidade de toda experiência, que certamente é transcendental. O menor objeto da experiência (por exemplo, apenas prazer ou dor), que deveria ser incluído na representação geral da autoconsciência, mudaria imediatamente o racional para uma psicologia empírica. "Porque a experiência interna em geral e sua possibilidade, ou percepção em geral, e sua relação com outras percepções, a menos que seja dada empiricamente alguma distinção ou determinação particular, não podem ser consideradas como cognição empírica, mas como cognição do empírico e pertencem a: a investigação da possibilidade de toda experiência, que é certamente transcendental. O menor objeto da experiência (por exemplo, apenas prazer ou dor), que deveria ser incluído na representação geral da autoconsciência,

mudaria imediatamente o racional para uma psicologia empírica. "Porque a experiência interna em geral e sua possibilidade, ou percepção em geral, e sua relação com outras percepções, a menos que seja dada empiricamente alguma distinção ou determinação particular, não podem ser consideradas como cognição empírica, mas como cognição do empírico e pertencem a: a investigação da possibilidade de toda experiência, que é certamente transcendental. O menor objeto da experiência (por exemplo, apenas prazer ou dor), que deveria ser incluído na representação geral da autoconsciência, mudaria imediatamente o racional para uma psicologia empírica. e pertence à investigação da possibilidade de toda experiência, que é certamente transcendental. O menor objeto da experiência (por exemplo, apenas prazer ou dor), que deveria ser incluído na representação geral da autoconsciência, mudaria imediatamente o racional para uma psicologia empírica. e pertence à investigação da possibilidade de toda experiência, que é certamente transcendental. O menor objeto da experiência (por exemplo, apenas prazer ou dor), que deveria ser incluído na representação geral da autoconsciência, mudaria imediatamente o racional para uma psicologia empírica.

"Eu acho" é, portanto, o único texto da psicologia racional, a partir do qual ele deve desenvolver todo o seu sistema. É manifesto que esse pensamento, quando aplicado a um objeto (eu mesmo), pode conter nada além de predicados transcendentais; porque o predicado menos empírico destruiria a pureza da ciência e sua independência de toda experiência.

Mas teremos que seguir aqui a orientação das categorias - apenas, como no presente caso, é dado a princípio algo como "eu", como eu pensante, devemos - não mudamos de fato a ordem das categorias como estão. na tabela - mas comece na categoria de substância, pela qual uma coisa é representada e prossegue para trás na série. O tópico da doutrina racional da alma, da qual tudo o que ela pode conter deve ser deduzido, é o seguinte:

1

A Alma é SUBSTÂNCIA 2

No que diz respeito à sua qualidade

, é SIMPLES

3

Quanto aos diferentes
tempos em que existe,
é numericamente idêntico,
ou seja, UNIDADE, não pluralidade.

É em relação a possíveis objetos no espaço

O leitor, que pode não perceber com tanta facilidade o sentido psicológico dessas expressões, tomado aqui em sua abstração transcendental, e não consegue adivinhar por que o último atributo da alma pertence à categoria da existência, encontrará as expressões suficientemente explicadas e justificadas no texto. sequela. Além disso, tenho que me desculpar pelos termos em latim empregados, em vez de seus sinônimos em alemão, contrários às regras da escrita correta. Mas julguei melhor sacrificar a elegância à perspicácia.

Desses elementos, todas as concepções da psicologia pura se originam apenas por combinação, sem a ajuda de qualquer outro princípio. Essa substância, meramente como objeto do sentido interno, dá a concepção de Imaterialidade; como substância simples, a da Incorruptibilidade; sua identidade, como substância intelectual, dá a concepção de personalidade; todos esses três juntos, espiritualidade. Sua relação com os objetos no espaço nos dá a concepção de conexão (commercium) com os corpos. Assim, representa a substância pensante como o princípio da vida na matéria, isto é, como uma alma (anima) e como o fundamento da Animalidade; e isso, limitado e determinado pela concepção de espiritualidade, nos dá o da imortalidade.

Agora, a essas concepções relacionam-se quatro paralogismos de uma psicologia transcendental, que é falsamente considerada uma ciência de pura razão. tocando a natureza do nosso ser pensante. Podemos, no entanto, assentar nos alicerces desta ciência nada mais que a representação "I" simples e perfeitamente sem conteúdo, que nem mesmo pode ser chamada de concepção, mas apenas uma consciência que acompanha todas as concepções. Por esse "eu" ou "ele" ou "ele", quem ou o que pensa, nada mais é representado do que um sujeito transcendental do pensamento = x, que é conhecido apenas por meio dos pensamentos que são seus predicados e de que, além disso, não podemos formar a menor concepção. Portanto, em um círculo perpétuo, na medida em que devemos sempre

empregá-lo, a fim de enquadrar qualquer julgamento a respeito. E desse inconveniente, achamos impossível nos livrarmos, porque a consciência em si não é tanto uma representação que distingue um objeto específico, como uma forma de representação em geral, na medida em que possa ser denominada cognição; pois somente dentro da cognição eu acho alguma coisa.

Deve, no entanto, parecer extraordinário à primeira vista que a condição em que penso, e que é conseqüentemente uma propriedade do meu sujeito, seja considerada igualmente válida para toda existência que pense, e que possamos presumir basear-nos em proposição aparentemente empírica, um julgamento apodítico e universal, a saber, que tudo o que pensa é constituído como a voz da minha consciência declara que é, isto é, como um ser autoconsciente. A causa dessa crença deve ser encontrada no fato de que atribuímos necessariamente coisas a priori todas as propriedades que constituem condições sob as quais podemos cogitá-las. Agora, não posso obter a menor representação de um ser pensante por meio da experiência externa, mas apenas através da autoconsciência. Tais objetos são conseqüentemente nada mais do que a transferência desta minha consciência para outras coisas que só podem ser representadas como seres pensantes. A proposição "eu acho" é, no presente caso, entendida em um sentido problemático, não na medida em que contenha uma percepção de uma existência (como o cartesiano " Cogito, ergo sum "), " portanto, sou. "] mas em relação à sua mera possibilidade - com o objetivo de descobrir quais propriedades podem ser inferidas a partir de uma proposição tão simples e baseada no assunto dela.

Se, no fundamento de nossa pura cognição racional dos seres pensantes, houvesse mais do que o mero Cogito - se pudéssemos igualmente chamar observações de ajuda sobre o jogo de nossos pensamentos e as leis naturais derivadas do eu pensante, surgiria um psicologia empírica que seria um tipo de fisiologia do sentido interno e poderia ser capaz de explicar os fenômenos desse sentido. Mas nunca poderia estar disponível para descobrir aquelas propriedades que não pertencem à experiência possível

(como a qualidade da simplicidade), nem poderia fazer qualquer enunciação apodéutica sobre a natureza dos seres pensantes: portanto, não seria uma psicologia racional.

Agora, como a proposição “eu acho” (no sentido problemático) contém a forma de todo julgamento em geral e é o acompanhamento constante de todas as categorias, é manifesto que as conclusões são tiradas dele apenas por um emprego transcendental do entendimento . Esse uso do entendimento exclui todos os elementos empíricos; e não podemos, como foi mostrado acima, ter qualquer concepção favorável de antemão de seu procedimento. Portanto, seguiremos com um olhar crítico esta proposição através de todas as dificuldades da pura psicologia; mas, por questões de brevidade, permitiremos que esse exame prossiga em uma conexão ininterrupta.

Antes de iniciar esta tarefa, no entanto, a seguinte observação geral pode ajudar a acelerar nossa atenção a esse modo de argumento. Não é apenas através do meu pensamento que conheço um objeto, mas apenas através da determinação de uma dada intuição em relação à unidade de consciência na qual todo pensamento consiste. Daqui resulta que eu me conheço, não através de estar consciente de mim mesmo como pensamento, mas apenas quando estou consciente da intuição de mim mesmo, determinada em relação à função do pensamento. Todos os modos de autoconsciência no pensamento não são, portanto, concepções de objetos (concepções de entendimento - categorias); são meras funções lógicas, que não apresentam ao pensamento um objeto a ser conhecido e, portanto, não podem apresentar meu Eu como um objeto. Não é a consciência do determinante,

1. Em todos os julgamentos, sou o sujeito determinante dessa relação que constitui um julgamento. Mas que o eu que pensa deve ser considerado sempre no pensamento um sujeito, e como algo que não pode ser um predicado do pensamento, é uma proposição apodítica e idêntica. Mas essa proposição não significa que eu, como objeto, sou, para mim, um ser ou substância auto-subsistente. Esta última afirmação - ambiciosa - exige o

apoio de dados que não devem ser descobertos em pensamento; e talvez (na medida em que considero o eu pensante meramente como tal) não seja descoberto no eu pensante.

2. Que o eu ou ego da apercepção, e conseqüentemente em todo pensamento, é singular ou simples, e não pode ser resolvido em uma pluralidade de sujeitos e, portanto, indica um sujeito logicamente simples - isso é evidente pela própria concepção de um sujeito. Ego, e é conseqüentemente uma proposição analítica. Mas isso não equivale a declarar que o Ego pensante é uma substância simples - pois isso seria uma proposição sintética. A concepção de substância sempre se relaciona com intuições, que comigo não podem ser senão sensuais, e que conseqüentemente se encontram completamente fora da esfera da compreensão e do seu pensamento: mas a essa esfera pertence a afirmação de que o Ego é simples no pensamento. Seria realmente surpreendente se a concepção de “substância,

3. A proposição da identidade do meu Eu, em meio a todas as múltiplas representações das quais tenho consciência, é igualmente uma proposição que se encontra nas próprias concepções e, conseqüentemente, é analítica. Mas essa identidade do sujeito, da qual tenho consciência em todas as suas representações, não se relaciona nem se refere à intuição do sujeito, pela qual é dada como objeto. Essa proposição não pode, portanto, enunciar a identidade da pessoa, pela qual se entende a consciência da identidade de sua própria substância como um ser pensante em todas as mudanças e variações de circunstâncias. Para provar isso, deveríamos exigir não uma mera análise da proposição, mas julgamentos sintéticos baseados em uma dada intuição.

4. Distingo minha própria existência, como a de um ser pensante, de outras coisas externas a mim - entre as quais meu corpo também é considerado. Essa é também uma proposição analítica, pois outras coisas são exatamente aquelas que considero diferentes ou distintas de mim. Mas se essa consciência de mim mesmo é possível sem coisas externas a mim; e se,

portanto, eu posso existir apenas como um ser pensante (sem ser homem) - não pode ser conhecido ou inferido a partir dessa proposição.

Assim, nada ganhamos no que diz respeito à cognição de mim mesmo como objeto, pela análise da consciência do meu Eu no pensamento. A exposição lógica do pensamento em geral é confundida com uma determinação metafísica do objeto.

Nossa crítica seria uma investigação totalmente supérflua, se houvesse a possibilidade de provar a priori, que todos os seres pensantes são, em si mesmos, substâncias simples; portanto, possuem o atributo inseparável da personalidade e têm consciência de sua existência à parte e desconectado da matéria. Pois, portanto, deveríamos ter dado um passo além do mundo dos sentidos e penetrado na esfera dos noumena; e, nesse caso, não nos pode ser negado o direito de ampliar nosso conhecimento nessa esfera, de nos estabelecermos e, sob uma estrela favorável, de nos apropriarmos de suas posses. Para a proposição: “Todo ser pensante, como tal, é substância simples”, é a prioriproposição sintética; porque, em primeiro lugar, vai além da concepção que é objeto dela e acrescenta à mera noção de um pensamento ser o modo de sua existência, e, em segundo lugar, anexa um predicado (o da simplicidade) à última concepção - um predicado que não poderia ter descoberto na esfera da experiência. Segue-se que a prioriproposições sintéticas são possíveis e legítimas, não apenas, como mantivemos, em relação a objetos de experiência possível e como princípios da possibilidade dessa própria experiência, mas são aplicáveis às coisas em si mesmas - uma inferência que acaba com o toda essa crítica e nos obriga a recorrer ao antigo modo de procedimento metafísico. Mas, na verdade, o perigo não é tão grande, se olharmos um pouco mais para a questão.

Espreita no procedimento da psicologia racional um paralogismo, que é representado no seguinte silogismo:

Aquilo que não pode ser cogitado senão como sujeito, não existe senão

como sujeito e, portanto, é substância.

Um ser pensante, considerado meramente como tal, não pode ser cogitado senão como sujeito.

Portanto, existe também como tal, isto é, como substância.

Em geral, falamos de um ser que pode ser cogitado em geral e em todas as relações, conseqüentemente, como pode ser dado na intuição. Mas, no menor, falamos do mesmo ser apenas na medida em que se considera sujeito, relativamente ao pensamento e à unidade da consciência, mas não em relação à intuição, pela qual é apresentado como um objeto do pensamento. Assim, chega-se à conclusão aqui por um Sophisma figurae dictionis .

O pensamento é tomado nas duas premissas em dois sentidos totalmente diferentes. No geral, é considerado como relacionado e aplicável a objetos em geral, conseqüentemente também a objetos de intuição. No menor, entendemos que está relacionado apenas à autoconsciência. Nesse sentido, não cogitamos um objeto, mas apenas a relação com a autoconsciência do sujeito, como forma de pensamento. Na premissa anterior, falamos de coisas que não podem ser cogitadas senão como sujeitos. No segundo, não falamos de coisas, mas de pensamento, todos os objetos sendo abstraídos), nos quais o ego é sempre o sujeito da consciência. Portanto, a conclusão não pode ser: "Não posso existir senão como sujeito"; mas apenas "ao cogitar minha existência, posso empregar meu ego apenas como sujeito do julgamento". Mas esta é uma proposição idêntica,

Que esse famoso argumento seja um mero paralogismo, ficará claro para quem considerar a observação geral que precede nossa exposição dos princípios do entendimento puro e a seção sobre os númenos. Pois foi provado que a concepção de uma coisa, que pode existir per se- apenas

como sujeito e nunca como predicado, não possui realidade objetiva; isto é, nunca podemos saber se existe algum objeto para corresponder à concepção; conseqüentemente, a concepção nada mais é do que uma concepção, e dela não derivamos conhecimento adequado. Se essa concepção é para indicar pelo termo substância, um objeto que pode ser dado, se quiser se tornar uma cognição, devemos ter no fundamento da cognição uma intuição permanente, como condição indispensável de sua realidade objetiva. Somente pela intuição, um objeto pode ser dado. Mas na intuição interna não há nada permanente, pois o Ego é apenas a consciência do meu pensamento. Se então, recorreremos apenas ao pensamento, não podemos descobrir a condição necessária para a aplicação da concepção de substância - isto é, de um sujeito existente per se - ao sujeito como um ser pensante. E, assim, a concepção da natureza simples da substância, que está conectada com a realidade objetiva dessa concepção, também se mostra inválida e, de fato, nada mais do que a unidade qualitativa lógica da autoconsciência no pensamento; enquanto permanecemos perfeitamente ignorantes se o assunto é composto ou não.

Refutação do argumento de Mendelssohn para a substancialidade ou permanência da alma.

Esse filósofo agudo percebeu facilmente a insuficiência do argumento comum que tenta provar que a alma - sendo concedido que é um ser simples - não pode perecer por dissolução ou decomposição; ele viu que não é impossível deixar de ser por extinção ou desaparecimento. Ele se esforçou para provar em seu Fédon, que a alma não pode ser aniquilada, mostrando que um ser simples não pode deixar de existir. Na medida em que, seja dito, uma existência simples não pode diminuir, nem gradualmente perder partes de seu ser, e assim ser reduzida gradualmente a nada (pois ela não possui partes e, portanto, nenhuma multiplicidade), entre o momento em que está, e no momento em que não existe, não há tempo para descobrir - o que é impossível. Mas esse filósofo não considerou que, concedendo à alma possuir essa natureza simples, que não contém partes externas umas das outras e, conseqüentemente, nenhuma quantidade extensa, não podemos recusar a ela menos do que a qualquer outro ser, quantidade intensiva, isto

é, um grau de realidade em relação a todas as suas faculdades, ou seja, a tudo o que constitui sua existência. Mas esse grau de realidade pode se tornar cada vez menor através de uma série infinita de graus menores. Segue-se, portanto, que essa suposta substância - essa coisa, cuja permanência não é garantida de nenhuma outra maneira, pode, se não por decomposição, por perda gradual (Mas esse grau de realidade pode se tornar cada vez menor através de uma série infinita de graus menores. Segue-se, portanto, que essa suposta substância - essa coisa, cuja permanência não é garantida de nenhuma outra maneira, pode, se não por decomposição, por perda gradual (Mas esse grau de realidade pode se tornar cada vez menor através de uma série infinita de graus menores. Segue-se, portanto, que essa suposta substância - essa coisa, cuja permanência não é garantida de nenhuma outra maneira, pode, se não por decomposição, por perda gradual (remissio) dos seus poderes (conseqüentemente por elanguescence, se posso empregar esta expressão), ser alterado em nada. Pois a própria consciência sempre tem um grau, que pode ser diminuído.

Clareza não é, como sustentam os lógicos, a consciência de uma representação. Pois um certo grau de consciência, que pode não ser suficiente para se lembrar, deve ser encontrado em muitas representações obscuras. Pois sem nenhuma consciência, não deveríamos ser capazes de reconhecer nenhuma diferença nas representações obscuras que conectamos; como realmente podemos fazer com muitas concepções, como as do direito e da justiça, e as do músico, que toca ao mesmo tempo várias notas na improvisação de uma peça musical. Mas uma representação é clara, na qual nossa consciência é suficiente para a consciência da diferença dessa representação em relação aos outros. Se estamos conscientes de que existe uma diferença, mas não estamos conscientes da diferença - ou seja, qual é a diferença - a representação deve ser denominada obscura. Há sim,

Conseqüentemente, a faculdade de ser consciente pode ser diminuída; e assim com todas as outras faculdades. A permanência da alma, portanto, como objeto do sentido interno, permanece não demonstrada, e até

indemonstrável. Sua permanência na vida é evidente, por si só, na medida em que o ser pensante (como homem) é para si mesmo, ao mesmo tempo, um objeto dos sentidos externos. Mas isso não autoriza o psicólogo racional a afirmar, a partir de meras concepções, sua permanência além da vida.

Alguns pensam que fizeram o suficiente para estabelecer uma nova possibilidade no modo de existência das almas, quando demonstraram que não há contradição em suas hipóteses sobre esse assunto. Tais são os que afirmam a possibilidade de pensamento - da qual eles não têm outro conhecimento senão o que derivam de seu uso na conexão de intuições empíricas apresentadas nesta nossa vida humana - depois que essa vida cessou. Mas é muito fácil constrangê-los com a introdução de contradições, que se baseiam em bases tão boas. Essa é, por exemplo, a possibilidade da divisão de uma substância simples em várias substâncias; e, inversamente, da coalizão de vários em uma substância simples. Pois, embora a divisibilidade pressuponha composição, ela não requer necessariamente uma composição de substâncias, mas apenas os graus (das várias faculdades) de uma mesma substância. Agora podemos cogitar todos os poderes e faculdades da alma - mesmo a da consciência - diminuídos pela metade, e a substância ainda permanece. Do mesmo modo, podemos representar para nós mesmos sem contradição, essa metade obliterada como preservada, não na alma, mas sem ela; e podemos acreditar que, como neste caso, todos. Se algo que é real na alma e tem um grau - conseqüentemente toda a sua existência - foi reduzido pela metade, uma substância específica surgiria da alma. Pois a multiplicidade que foi dividida existia anteriormente, mas não como uma multiplicidade de substâncias, mas de toda realidade como o quantum de existência nela; e a unidade da substância era apenas um modo de existência, que somente por essa divisão foi transformada em uma pluralidade de subsistências. Do mesmo modo, várias substâncias simples podem se fundir em uma, sem que nada se perca, exceto a pluralidade de subsistências, na medida em que a substância única conteria o grau de realidade de todas as substâncias anteriores. Talvez, de fato, as substâncias simples, que aparecem sob a forma da matéria, possam (não de fato por uma influência mecânica ou química uma sobre a outra, mas por uma influência desconhecida, da qual a primeira seria apenas a

aparência fenomenal), por meios de uma divisão tão dinâmica das almas dos pais, como quantidades intensivas, produzem outras almas, enquanto as primeiras reparavam a perda assim sustentada por uma nova matéria do mesmo tipo. Estou longe de permitir qualquer valor a tais quimeras; e os princípios de nossa analítica provaram claramente que não é senão o uso empírico das categorias - a da substância, por exemplo -. Mas se o racionalista é ousado o suficiente para construir, sob a mera autoridade da faculdade do pensamento - sem nenhuma intuição pela qual um objeto é dado - um ser auto-subsistente, apenas porque a unidade da percepção no pensamento não pode permitir que ele acredite nisto. um ser composto, em vez de declarar, como deveria, que é incapaz de explicar a possibilidade de uma natureza pensante; o que deveria impedir o materialista, com uma independência de experiência completa, de empregar o princípio do racionalista de maneira diretamente oposta - preservando ainda a unidade formal exigida por seu oponente? Mas se o racionalista é ousado o suficiente para construir, sob a mera autoridade da faculdade do pensamento - sem nenhuma intuição pela qual um objeto é dado - um ser auto-subsistente, apenas porque a unidade da percepção no pensamento não pode permitir que ele acredite nisto. um ser composto, em vez de declarar, como deveria, que é incapaz de explicar a possibilidade de uma natureza pensante; o que deveria impedir o materialista, com uma independência de experiência completa, de empregar o princípio do racionalista de maneira diretamente oposta - preservando ainda a unidade formal exigida por seu oponente? Mas se o racionalista é ousado o suficiente para construir, sob a mera autoridade da faculdade do pensamento - sem nenhuma intuição pela qual um objeto é dado - um ser auto-subsistente, apenas porque a unidade da percepção no pensamento não pode permitir que ele acredite nisto. um ser composto, em vez de declarar, como deveria, que é incapaz de explicar a

possibilidade de uma natureza pensante; o que deveria impedir o materialista, com uma independência de experiência completa, de empregar o princípio do racionalista de maneira diretamente oposta - preservando ainda a unidade formal exigida por seu oponente? meramente porque a unidade da percepção no pensamento não pode permitir que ele acredite ser um ser composto, em vez de declarar, como deveria, que é incapaz de explicar a possibilidade de uma natureza pensante; o que deveria impedir o materialista, com uma independência de experiência completa, de empregar o princípio do racionalista de maneira diretamente oposta - preservando ainda a unidade formal exigida por seu oponente?

Se agora tomamos as proposições acima - como elas devem ser aceitas como válidas para todos os seres pensantes no sistema da psicologia racional - em conexão sintética, e procedemos, a partir da categoria de relação, com a proposição: “Todos os seres pensantes são , como tais, substâncias ”, ao contrário da série, até que o círculo seja concluído; chegamos finalmente à sua existência, da qual, neste sistema de psicologia racional, as substâncias são consideradas conscientes, independentemente das coisas externas; mais, afirma-se que, em relação à permanência que é uma característica necessária da substância, eles próprios podem determinar coisas externas. Segue-se que o idealismo - pelo menos idealismo problemático, é perfeitamente inevitável nesse sistema racionalista. E,

Mas se prosseguirmos analiticamente - o “eu penso” como uma proposição que contém em si mesma uma existência como dada, conseqüentemente a modalidade é o princípio - e dissecamos essa proposição, a fim de determinar seu conteúdo e descobrir se e como esse Ego determina sua existência. no tempo e no espaço sem a ajuda de nada externo; as proposições da psicologia racionalista não começariam com a concepção de um ser pensante, mas com uma realidade, e as propriedades de um ser pensante em geral seriam deduzidas do modo em que essa realidade é cogitada, depois que tudo empírico tivesse sido abstraído; como é mostrado na tabela a seguir:

1

eu penso,

como Assunto, 3
como Assunto simples,

4

como sujeito idêntico,
em todos os estados do meu pensamento.

Agora, enquanto não está determinado nesta segunda proposição, se eu posso existir e ser cogitado apenas como sujeito, e não também como predicado de outro ser, a concepção de um sujeito é aqui tomada em um sentido meramente lógico; e permanece indeterminado se a substância deve ou não ser cogitada sob a concepção. Mas na terceira proposição, a unidade absoluta da percepção - o Ego simples na representação com a qual toda conexão e separação, que constituem pensamento, se relacionam, é por si mesma importante; mesmo que não nos apresente informações sobre a constituição ou subsistência do sujeito. A percepção é algo real, e a simplicidade de sua natureza é dada no próprio fato de sua possibilidade. Agora, no espaço, não há nada real que seja ao mesmo tempo simples; por pontos, que são as únicas coisas simples no espaço, são meramente limites, mas não partes constituintes do espaço. Daí decorre a impossibilidade de uma definição com base no materialismo da constituição do meu Ego como um sujeito meramente pensante. Mas, porque minha existência é considerada na primeira proposição como dada, pois não significa: "Todo ser pensante existe" (pois isso seria uma predicação da necessidade absoluta deles), mas apenas "Eu existo pensando"; a proposição é bastante empírica e contém a determinabilidade da minha existência apenas em relação às minhas representações no tempo. Mas, como eu exijo para esse propósito algo que seja permanente, como o que não é dado na intuição interna; o modo da minha existência, seja como substância ou como acidente, não pode ser determinado por meio dessa simples autoconsciência. Portanto, se o materialismo é inadequado para explicar o modo como eu existo, o espiritualismo é igualmente insuficiente; e a conclusão é que somos totalmente incapazes de obter qualquer conhecimento da constituição da alma, na medida em que se relaciona com a possibilidade de sua existência à parte dos objetos externos.

E, de fato, como deveria ser possível, meramente com a ajuda da unidade da consciência - que conhecemos apenas pela razão de que é indispensável à

possibilidade da experiência - ultrapassar os limites da experiência (nossa existência nesta vida) ; e estender nossa cognição à natureza de todos os seres pensantes por meio da proposição empírica - mas em relação a todo tipo de intuição, perfeitamente indeterminada -, "eu acho"?

Não existe, então, nenhuma psicologia racional como uma doutrina que ofereça qualquer acréscimo ao nosso conhecimento de nós mesmos. Nada mais é do que uma disciplina que estabelece limites intransitáveis à razão especulativa nessa região de pensamento, para impedir que, por um lado, se jogue nos braços de um materialismo sem alma e, por outro, se perca nos labirintos de um espiritualismo infundado. Ela nos ensina a considerar essa recusa de nossa razão de dar uma resposta satisfatória a perguntas que ultrapassam os limites desta vida humana, como uma dica para abandonar a especulação infrutífera; e direcionar, para uso prático, nosso conhecimento de nós mesmos - que, embora aplicável apenas a objetos de experiência, recebe seus princípios de uma fonte superior,

Por tudo isso, é evidente que a psicologia racional tem origem em um mero mal-entendido. A unidade da consciência, que está na base das categorias, é considerada uma intuição do sujeito como um objeto; e a categoria de substância é aplicada à intuição. Mas essa unidade nada mais é do que a unidade do pensamento, pela qual nenhum objeto é dado; às quais, portanto, a categoria de substância - que sempre pressupõe uma dada intuição - não pode ser aplicada. Consequentemente, o sujeito não pode ser conhecido. O sujeito das categorias não pode, portanto, pela própria razão que as cogita, enquadrar qualquer concepção de si como um objeto das categorias; pois, para cogitar isso, ele deve estabelecer, no alicerce, sua própria autoconsciência - exatamente o que deseja explicar e descrever. Da mesma maneira, o sujeito, em que a representação do tempo tem sua base, não pode determinar, por essa mesma razão, sua própria existência no tempo. Agora, se o último é impossível, o primeiro, como uma tentativa de se determinar por meio das categorias como um ser pensante em geral, não é menos.

O "eu acho" é, como já foi afirmado, uma proposição empírica e contém a proposição "eu existo". Mas não posso dizer: "Tudo o que pensa existe"; pois nesse caso a propriedade do pensamento constituiria todos os seres que o possuem, sendo necessário. Portanto, minha existência não pode ser considerada como uma inferência da proposição, "eu acho", como Descartes sustentava - porque, neste caso, a premissa principal: "Tudo que pensa, existe" deve preceder - mas as duas proposições são idênticas. A proposição, "eu acho", expressa uma intuição empírica indeterminada, que a percepção (provando consequentemente que a sensação, que deve pertencer à sensibilidade, está no fundamento dessa proposição); mas precede a experiência, cuja província é determinar um objeto de percepção por meio das categorias em relação ao tempo; e a existência nesta proposição não é uma categoria, pois não se aplica a um determinado objeto indeterminado, mas apenas a um dos quais temos uma concepção e sobre o qual desejamos saber se existe ou não, dentre os quais: e aparte dessa concepção. Uma percepção indeterminada significa aqui apenas algo real que foi dado, no entanto, apenas ao pensamento em geral - mas não como um fenômeno, nem como uma coisa em si (númeno), mas apenas como algo que realmente existe e é designado como na proposição, "eu acho". Pois deve-se observar que, quando chamo a proposição de "penso", uma proposição empírica, não quero dizer com isso que o Ego na proposição é uma representação empírica; pelo contrário, é puramente intelectual, porque pertence ao pensamento em geral. Mas sem alguma representação empírica, que apresenta à mente material para o pensamento, o ato mental "eu penso" não aconteceria; e o empírico é apenas a condição da aplicação ou emprego da faculdade intelectual pura.

Assim, então, aparece a vaidade da esperança de estabelecer uma cognição que é estender seu domínio além dos limites da experiência - uma cognição que é um dos mais altos interesses da humanidade; e assim se comprova a futilidade da tentativa de filosofia especulativa nessa região de pensamento. Mas, nesse interesse do pensamento, a severidade da crítica levou à razão um serviço não sem importância, pela demonstração da impossibilidade de fazer qualquer afirmação dogmática a respeito de um objeto da experiência além dos limites da experiência. Assim, ela fortaleceu a razão contra todas

as afirmações contrárias. Agora, isso pode ser realizado de apenas duas maneiras. Ou a nossa proposição deve ser provada apodeicamente; ou, se isso não der certo, as fontes dessa incapacidade devem ser procuradas e,

Mas o certo, digamos, a necessidade de admitir uma vida futura, com base nos princípios da prática combinados com o uso especulativo da razão, não perdeu nada com essa renúncia; pois a prova meramente especulativa nunca teve influência sobre a razão comum dos homens. Ela fica na ponta de um fio de cabelo, de modo que até as escolas conseguem preservá-lo da queda apenas discutindo-o incessantemente e girando-o como um topo; e mesmo aos olhos deles nunca foi capaz de apresentar uma base segura para a construção de uma teoria. As provas que foram atuais entre os homens mantêm seu valor inalterado; antes, antes ganho em clareza e poder não sofisticado, pela rejeição dos pressupostos dogmáticos da razão especulativa. Pois a razão está assim confinada em sua própria província peculiar - o arranjo de fins ou objetivos, que é ao mesmo tempo o arranjo da natureza; e, como faculdade prática, sem se limitar a esta, justifica-se estender a primeira e, com ela, a nossa própria existência, além dos limites da experiência e da vida. Se voltarmos nossa atenção para a analogia da natureza dos seres vivos neste mundo, em cuja consideração a razão é obrigada a aceitar como princípio que nenhum órgão, faculdade, apetite é inútil e que nada é supérfluo, nada desproporcional ao seu uso, nada inadequado para o seu fim; mas que, pelo contrário, tudo está perfeitamente conformado com seu destino na vida - descobriremos que o homem, que sozinho é o fim e o objetivo final dessa ordem, ainda é o único animal que parece ser excluído dela. Por seus dons naturais - não apenas no que diz respeito aos talentos e motivos que podem incitá-lo a empregá-los, mas especialmente à lei moral nele - vão muito além de toda a mera utilidade e vantagem terrena, que ele se sente obrigado a valorizar a mera consciência de probidade, além de todas as consequências vantajosas - mesmo o presente sombrio da fama póstuma - acima de tudo; e ele tem consciência de um chamado interior para se constituir, por sua conduta neste mundo - sem levar em conta meros interesses sublunares - o cidadão de um mundo melhor, em que se apegue à idéia. Essa prova poderosa e irresistível - acompanhada de um conhecimento cada vez maior da

conformidade com um objetivo em tudo o que vemos ao nosso redor, pela convicção da imensidão ilimitada da criação,

Conclusão da Solução do Paralogismo Psicológico.

A ilusão dialética na psicologia racional surge da confusão de uma idéia de razão (de pura inteligência) com a concepção - sob todos os aspectos indeterminados - de um ser pensante em geral. Eu me cogito em favor de uma experiência possível, ao mesmo tempo abstraindo toda a experiência real; e deduzir daí que posso ter consciência de mim mesmo à parte da experiência e de suas condições empíricas. Conseqüentemente, confundo a possível abstração da minha existência empiricamente determinada com a suposta consciência de uma possível existência separada do meu eu pensante; e acredito que conheço o que é substancial em mim como sujeito transcendental, quando não tenho nada mais em pensamento do que a unidade da consciência, que está na base de toda determinação da cognição.

A tarefa de explicar a comunidade da alma com o corpo não pertence adequadamente à psicologia da qual estamos falando aqui; porque propõe provar a personalidade da alma à parte desta comunhão (após a morte), e é, portanto, transcendente no sentido próprio da palavra, embora ocupando-se com um objeto de experiência - apenas na medida em que, no entanto, até quando ser um objeto de experiência. Mas uma resposta suficiente pode ser encontrada para a pergunta em nosso sistema. A dificuldade que está na execução dessa tarefa consiste, como é sabido, na heterogeneidade pressuposta do objeto do sentido interno (a alma) e dos objetos dos sentidos externos; na medida em que a condição formal da intuição de um é o tempo, e também a do outro espaço. Mas se considerarmos que ambos os tipos de objetos não diferem internamente, mas apenas na medida em que um aparece externamente ao outro - conseqüentemente, que o que está na base dos fenômenos, como uma coisa em si, pode não ser heterogêneo; essa dificuldade desaparece. Não resta outra dificuldade senão a encontrada na questão - como é possível uma comunidade de substâncias; uma questão que se encontra fora da região da psicologia e que o leitor, depois do que foi

dito em nossa análise sobre forças e faculdades primitivas, julgará facilmente que também está além da região da cognição humana. Não resta outra dificuldade senão a encontrada na questão - como é possível uma comunidade de substâncias; uma questão que se encontra fora da região da psicologia e que o leitor, depois do que foi dito em nossa análise sobre forças e faculdades primitivas, julgará facilmente que também está além da região da cognição humana. Não resta outra dificuldade senão a encontrada na questão - como é possível uma comunidade de substâncias; uma questão que se encontra fora da região da psicologia e que o leitor, depois do que foi dito em nossa análise sobre forças e faculdades primitivas, julgará facilmente que também está além da região da cognição humana.

OBSERVAÇÕES GERAIS

Sobre a transição da psicologia racional para a cosmologia.

A proposição "eu penso" ou "eu existo pensando" é uma proposição empírica. Mas tal proposição deve ser baseada na intuição empírica, e o objeto cogitado como um fenômeno; e assim nossa teoria parece sustentar que a alma, mesmo em pensamento, é meramente um fenômeno; e, dessa maneira, nossa própria consciência, de fato, se apóia em nada.

Pensamento, por si só é apenas a função lógica puramente espontânea que opera para conectar a variedade de uma possível intuição; e não representa o sujeito da consciência como um fenômeno - apenas por esse motivo, que não presta atenção à questão de saber se o modo de intuí-lo é sensual ou intelectual. Portanto, não me represento no pensamento como sou ou como me pareço; Apenas me cogito como objeto em geral, do modo de intuição que faço abstração. Quando me represento como sujeito do pensamento, ou como fundamento do pensamento, esses modos de representação não estão relacionados às categorias de substância ou de causa; pois essas são funções do pensamento aplicáveis apenas à nossa intuição sensual. A aplicação dessas categorias ao Ego seria, no entanto, necessária, se eu quisesse me tornar um objeto de conhecimento. Mas desejo ter consciência de mim mesmo apenas como pensamento; em que modo meu Eu é dado

por intuição, não considero, e pode ser que eu, que pense, seja um fenômeno - embora não tanto quanto eu sou um ser pensante; mas na consciência de mim mesmo, no mero pensamento, sou um ser, embora essa consciência não me apresente nenhuma propriedade desse ser como material para o pensamento.

Mas a proposição "eu acho", na medida em que declara "eu existo pensando", não é a mera representação de uma função lógica. Determina o sujeito (que também é neste caso um objeto) em relação à existência; e não pode ser dada sem a ajuda do sentido interno, cuja intuição nos apresenta um objeto, não como uma coisa em si, mas sempre como um fenômeno. Nessa proposição, portanto, há algo mais a ser encontrado do que a mera espontaneidade do pensamento; há também a receptividade da intuição, isto é, meu pensamento de mim mesmo aplicado à intuição empírica de mim mesmo. Agora, nessa intuição, o eu pensante deve buscar as condições do emprego de suas funções lógicas como categorias de substância, causa e assim por diante; não apenas com o objetivo de se distinguir como um objeto em si por meio da representação "I", mas também com o objetivo de determinar o modo de sua existência, isto é, de se conhecer como númeno. Mas isso é impossível, pois a intuição empírica interna é sensual e nos apresenta apenas dados fenomenais, que não auxiliam o objeto de pura consciência em sua tentativa de se reconhecer como uma existência separada, mas são úteis apenas como contribuições para a experiência .

Mas, seja garantido que poderíamos descobrir, não na experiência, mas em certas leis a priori firmemente estabelecidas do uso da razão pura - leis relativas à nossa existência, autoridade para nos considerar legisladores a priori em relação aos nossos. existência e como determinante dessa existência; nessa suposição, deveríamos nos encontrar possuídos por uma espontaneidade, pela qual nossa existência real seria determinável, sem o auxílio das condições da intuição empírica. Devemos também tomar consciência de que, na consciência de nossa existência, havia um conteúdo a priori , que serviria para determinar nossa própria existência - uma existência apenas sensualmente determinável - relativamente, no entanto,

relativamente a uma determinada faculdade interna em relação a um mundo inteligível.

Mas isso não ajudaria menos as tentativas da psicologia racional. Pois essa faculdade maravilhosa, que a consciência da lei moral em mim revela, me apresentaria um princípio da determinação de minha própria existência que é puramente intelectual - mas por quais predicados? Por ninguém menos que aqueles que são dados em intuição sensível. Desse modo, eu deveria me encontrar na mesma posição na psicologia racional que eu ocupava anteriormente, ou seja, eu ainda precisava de intuições sensoriais, a fim de dar significado às minhas concepções de substância e causa, por meio das quais sozinho, posso possuir um conhecimento de mim mesmo: mas essas intuições nunca podem me elevar acima da esfera da experiência. Eu deveria ser justificado, no entanto, ao aplicar essas concepções, em relação ao seu uso prático, que é sempre direcionado a objetos da experiência - em conformidade com seu significado analógico quando empregados teoricamente - à liberdade e ao seu sujeito. Ao mesmo tempo, eu deveria entender por eles apenas as funções lógicas de sujeito e predicado, de princípio e consequência, em conformidade com a qual todas as ações são tão determinadas, que são capazes de serem explicadas juntamente com as leis da natureza, de acordo com as categorias de substância e causa, embora sejam originárias de um princípio muito diferente. Fizemos essas observações com o objetivo de nos proteger contra mal-entendidos, aos quais está exposta a doutrina de nossa intuição do eu como fenômeno. Teremos ocasião de perceber sua utilidade na sequência.

CAPÍTULO II. A antinomia da razão pura.

Mostramos na introdução a esta parte de nosso trabalho que toda ilusão transcendental da razão pura surgiu de argumentos dialéticos, cujo esquema a lógica nos dá em suas três espécies formais de silogismos - assim como as categorias encontram seu esquema lógico nos quatro funções de todos os julgamentos. O primeiro tipo desses argumentos sofisticados relacionados à unidade incondicionada das condições subjetivas de todas as representações em geral (do sujeito ou da alma), em correspondência com

os silogismos categóricos, o principal dos quais, como princípio, enuncia a relação de um predicado para um assunto. O segundo tipo de argumento dialético será, portanto, preocupado, seguindo a analogia com silogismos hipotéticos, com a unidade incondicionada das condições objetivas no fenômeno; e, dessa maneira,

Mas é digno de nota que o paralogismo transcendental produziu na mente apenas uma ilusão de um terço, em relação à idéia do sujeito de nosso pensamento; e as concepções de razão não deram base para manter a proposição contrária. A vantagem está completamente do lado do Pneumatismo; embora essa teoria em si não passe em nada, no crisol da razão pura.

Muito diferente é o caso quando aplicamos a razão à síntese objetiva dos fenômenos. Aqui, certamente, a razão estabelece, com muita plausibilidade, seu princípio de unidade incondicionada; mas logo cai em tais contradições que é obrigado, em relação à cosmologia, a renunciar a suas pretensões.

Pois aqui um novo fenômeno da razão humana nos encontra - um antitético perfeitamente natural, que não exige ser procurado por sofismas sutis, mas no qual a razão por si mesma inevitavelmente cai. É assim preservado, com certeza, do sono de uma convicção imaginada - que uma ilusão meramente unilateral produz; mas é ao mesmo tempo compelido, por um lado, a abandonar-se a um ceticismo desesperador ou, por outro, a assumir uma confiança dogmática e persistência obstinada em certas afirmações, sem conceder uma audiência justa à outra. lado da questão. Ou é a morte de uma filosofia sólida, embora a primeira talvez mereça o título de eutanásia da razão pura.

Antes de entrar nessa região de discórdia e confusão, que o conflito das leis da razão pura (antinomia) produz, apresentaremos ao leitor algumas considerações, na explicação e justificativa do método que pretendemos seguir no tratamento deste assunto. Denomino todas as idéias

transcendentais, na medida em que se relacionam com a totalidade absoluta na síntese dos fenômenos, concepções cósmicas; em parte devido a essa totalidade incondicionada, na qual se baseia a concepção do mundo todo - uma concepção que é ela própria uma idéia - em parte porque se relacionam apenas à síntese de fenômenos - a síntese empírica; enquanto, por outro lado, a totalidade absoluta na síntese das condições de todas as coisas possíveis dá origem a um ideal de pura razão, que é bem distinto da concepção cósmica, embora esteja em relação a ele. Portanto, como os paralogismos da razão pura lançaram os alicerces de uma psicologia dialética, a antinomia da razão pura nos apresentará os princípios transcendentais de uma cosmologia pura (racional) pretendida - mas não para declara-la válida e apropriá-la, mas - como o próprio termo de um conflito de razões indica suficientemente, apresentá-lo como uma idéia que não pode ser reconciliada com fenômenos e experiências.

SEÇÃO I. Sistema de idéias cosmológicas.

Para que possamos enumerar com precisão sistemática essas idéias de acordo com um princípio, devemos observar, em primeiro lugar, que é apenas do entendimento que as concepções puras e transcendentais se originam; que a razão não gera adequadamente qualquer concepção, mas apenas liberta a concepção da compreensão da inevitável limitação de uma experiência possível e, portanto, esforça-se por elevá-la acima do empírico, embora ainda deva estar em conexão com ela. Isso ocorre pelo fato de que, para um determinado condicionamento, a razão exige total absoluta do lado das condições (às quais o entendimento submete todos os fenômenos) e, portanto, faz da categoria uma idéia transcendental. Isso faz com que seja capaz de dar completa integridade à síntese empírica, continuando-o ao incondicionado (que não se encontra na experiência, mas apenas na idéia). A razão exige isso de acordo com o princípio: se o condicionado recebe todas as condições e, conseqüentemente, o absolutamente incondicionado, também é dado, sendo que somente o primeiro era possível. Primeiro, então, as idéias transcendentais nada mais são do que categorias elevadas ao incondicionado; e eles podem ser dispostos em uma tabela de acordo com os títulos deste último. Mas, em segundo lugar, todas as categorias não

estão disponíveis para esse fim, mas apenas aquelas nas quais a síntese constitui uma série - de condições subordinadas, não coordenadas entre si. A totalidade absoluta é requerida da razão apenas no que diz respeito à série ascendente das condições de um condicionado; não, conseqüentemente, quando a questão se relacionar com a série descendente de conseqüências ou com o agregado das condições coordenadas dessas conseqüências. Pois, em relação a um determinado condicionamento, as condições são pressupostas e consideradas como dadas juntamente com ele. Por outro lado, como as conseqüências não tornam possíveis suas condições, mas as pressupõem - na consideração da procissão de conseqüências (ou na descida da condição dada para a condicionada), podemos ficar bastante despreocupados se a série cessa ou não; e sua totalidade não é uma exigência necessária da razão. como as conseqüências não tornam possíveis suas condições, mas as pressupõem - na consideração da procissão de conseqüências (ou na descida da condição dada ao condicionado), podemos ficar bastante despreocupados, independentemente de a série cessar ou não; e sua totalidade não é uma exigência necessária da razão. como as conseqüências não tornam possíveis suas condições, mas as pressupõem - na consideração da procissão de conseqüências (ou na descida da condição dada ao condicionado), podemos ficar bastante despreocupados, independentemente de a série cessar ou não; e sua totalidade não é uma exigência necessária da razão.

Assim, cogitamos - e necessariamente - um determinado tempo decorrido completamente até um determinado momento, embora esse tempo não seja determinável por nós. Mas no que diz respeito ao tempo futuro, que não é a condição de chegar ao presente, para concebê-lo; é bastante indiferente se consideramos o tempo futuro como cessando em algum momento ou se prolongando até o infinito. Tomemos, por exemplo, as séries m, n, o, em que n é dado como condicionado em relação a m, mas ao mesmo tempo que a condição de o, e deixe a série avançar para cima a partir de n condicionados para m (l, k, i, etc.), e também para baixo da condição n para o condicionada o (p, q, r, etc.) - devo pressupor a série anterior, para poder considerar n como dado e n é de acordo com a razão (a totalidade das condições) possível apenas por meio dessa série. *dabilis*).

Vou designar a síntese da série no lado das condições - desde a mais próxima ao fenômeno dado até a mais remota - regressiva; aquilo que procede do lado do condicionado, da consequência imediata para a mais remota, chamarei de síntese progressiva. O primeiro procede em antecedência , o segundo em consequência . As idéias cosmológicas são, portanto, ocupadas com a totalidade da síntese regressiva, e procedem em antecedência , não consequentemente.. Quando o último ocorre, é um problema arbitrário e não necessário da pura razão; pois exigimos, para a compreensão completa do que é dado em um fenômeno, não as consequências que obtêm sucesso, mas os fundamentos ou princípios que precedem.

Para construir a tabela de idéias em correspondência com a tabela de categorias, tomamos primeiro os dois quanta primitivos de todas as nossas intuições, tempo e espaço. O tempo é em si uma série (e a condição formal de todas as séries) e, portanto, em relação a um dado presente, devemos distinguir a priori nele a antecedente como condição (tempo passado) da consequência (tempo futuro). Consequentemente, a idéia transcendental da totalidade absoluta da série de condições de um determinado condicionamento relaciona-se apenas a todo o tempo passado. De acordo com a idéia da razão, todo o tempo passado, como condição do momento dado, é necessariamente cogitado como dado. Mas, no que diz respeito ao espaço, não existe nele distinção entre progressão e regressão; pois é um agregado e não uma série - suas partes existindo juntas ao mesmo tempo. Eu posso considerar um dado ponto do tempo em relação ao tempo passado apenas como condicionado, porque esse momento dado só existe através do tempo passado, e sim através da passagem do tempo anterior. Mas como as partes do espaço não estão subordinadas, mas coordenadas entre si, uma parte não pode ser a condição da possibilidade da outra; e o espaço não é em si, como o tempo, uma série. Mas a síntese das múltiplas partes do espaço - (as sínteses pelas quais apreendemos o espaço) - é, no entanto, sucessiva; ocorre, portanto, no tempo e contém uma série. E, como nesta série de espaços agregados (por exemplo, os pés em uma rodovia), começando com uma determinada porção de espaço, aqueles que continuam anexados

formam a condição dos limites do anterior - a medição de um espaço também deve ser vista como uma síntese da série de condições de um determinado condicionamento. No entanto, difere, a esse respeito, do tempo, que o lado do condicionado não é, em si, distinguível do lado da condição; e consequentemente, regressus e progressus no espaço parecem idênticos. Mas, na medida em que uma parte do espaço não é dada, mas apenas limitada por e através de outra, também devemos considerar todo espaço limitado como condicionado, na medida em que pressupõe outro espaço como condição de sua limitação, e assim por diante. . No que diz respeito à limitação, portanto, nosso procedimento no espaço também é um regressus , e a idéia transcendental da totalidade absoluta da síntese em uma série de condições se aplica também ao espaço; e tenho o direito de exigir a totalidade absoluta da síntese fenomenal no espaço e no tempo. Se minha demanda pode ser atendida é uma pergunta a ser respondida na sequência.

Em segundo lugar, o real no espaço - isto é, a matéria - é condicionado. Suas condições internas são suas partes e as partes de suas partes são condições remotas; de modo que, neste caso, encontramos uma síntese regressiva, cuja totalidade absoluta é uma demanda da razão. Mas isso não pode ser obtido senão por uma divisão completa de partes, na qual o real na matéria se torna nada ou aquilo que não é matéria, ou seja, o simples. Consequentemente, encontramos aqui também uma série de condições e um progresso para os incondicionados.

Terceiro, no que diz respeito às categorias de uma relação real entre fenômenos, a categoria de substância e seus acidentes não é adequada para a formação de uma idéia transcendental; isto é, a razão não tem fundamento, em relação a ela, para proceder regressivamente às condições. Os acidentes (na medida em que estejam inerentes a uma substância) são coordenados entre si e não constituem uma série. E, em relação à substância, eles não estão adequadamente subordinados a ela, mas são o modo de existência da própria substância. A concepção do substancial pode, no entanto, parecer uma idéia da razão transcendental. Mas, como isso

significa nada mais do que a concepção de um objeto em geral, que subsiste, na medida em que cogitamos nele, apenas um sujeito transcendental sem predicados; e como a questão aqui é incondicionada na série de fenômenos - é claro que o substancial não pode formar nenhum membro dele. O mesmo vale para as substâncias da comunidade, que são meros agregados e não formam uma série. Pois eles não estão subordinados um ao outro como condições da possibilidade um do outro; que, no entanto, podem ser afirmados por espaços, cujos limites nunca são determinados em si mesmos, mas sempre por algum outro espaço. É, portanto, apenas na categoria de causalidade que podemos encontrar uma série de causas para um determinado efeito, e na qual ascendemos a partir desta, como condicionada, para a primeira como condições e, assim, responder à questão de razão. que são meros agregados e não formam uma série. Pois eles não estão subordinados um ao outro como condições da possibilidade um do outro; que, no entanto, podem ser afirmados por espaços, cujos limites nunca são determinados em si mesmos, mas sempre por algum outro espaço. É, portanto, apenas na categoria de causalidade que podemos encontrar uma série de causas para um determinado efeito, e na qual ascendemos a partir desta, como condicionada, para a primeira como condições e, assim, responder à questão de razão. que são meros agregados e não formam uma série. Pois eles não estão subordinados um ao outro como condições da possibilidade um do outro; que, no entanto, podem ser afirmados por espaços, cujos limites nunca são determinados em si mesmos, mas sempre por algum outro espaço. É, portanto, apenas na categoria de causalidade que podemos encontrar uma série de causas para um determinado efeito, e na qual ascendemos a partir desta, como condicionada, para a primeira como condições e, assim, responder à questão de razão.

Em quarto lugar, as concepções de possível, real e necessário não nos conduzem a nenhuma série - exceto apenas na medida em que o contingente existente deve sempre ser considerado condicionado e indicativo, de acordo com uma lei do entendimento, uma condição sob a qual é necessário subir para um valor mais alto, até que, na totalidade da série, a razão chegue à necessidade incondicionada.

Existem, portanto, apenas quatro idéias cosmológicas, correspondentes aos quatro títulos das categorias. Pois só podemos selecionar aqueles que necessariamente nos fornecem uma série na síntese do coletor.

1

A Completude absoluta
da

COMPOSIÇÃO

da totalidade dada de todos os fenômenos.

A plenitude absoluta
da

DIVISÃO

de totalidade dada em um fenômeno.

3

A plenitude absoluta
da

ORIGINAÇÃO

de um fenômeno.

A plenitude absoluta da DEPENDÊNCIA da EXISTÊNCIA

do que é mutável em um fenômeno.

Devemos observar aqui, em primeiro lugar, que a idéia de totalidade absoluta não se refere a nada além da exposição de fenômenos e, portanto, não à pura concepção de uma totalidade de coisas. Os fenômenos estão aqui, portanto, considerados dados, e a razão requer a absoluta perfeição das condições de sua possibilidade, na medida em que essas condições constituam uma série - conseqüentemente, uma síntese absolutamente (isto é, em todos os aspectos) completa, pela qual um fenômeno pode ser explicado de acordo com as leis do entendimento.

Em segundo lugar, é propriamente o incondicionado sozinho que a razão busca nessa síntese de condições conduzida em série e regressivamente. Deseja, falando de outra maneira, alcançar a completude na série de premissas, de modo a tornar desnecessário pressupor outros. Esse incondicionado está sempre contido na totalidade absoluta da série, quando procuramos formar uma representação dela no pensamento. Mas essa síntese absolutamente completa não é senão uma idéia; pois é impossível, pelo menos de antemão, saber se tal síntese é possível no caso dos fenômenos. Quando representamos toda a existência no pensamento por meio de concepções puras do entendimento, sem quaisquer condições de intuição sensual, podemos dizer com justiça que, para um dado condicionado, também é dada toda a série de condições subordinadas; pois o primeiro é dado apenas através do segundo. Mas encontramos no caso dos fenômenos uma limitação particular do modo em que as condições são dadas, isto é, através da síntese sucessiva da variedade de intuição, que deve ser completa na regressão. Agora, se essa completude é sensualmente possível, é um problema. Mas a idéia disso está na razão - seja possível ou impossível conectar-se à idéia - concepções empíricas adequadas. Portanto, como na totalidade absoluta da síntese regressiva da variedade em um fenômeno (seguindo a orientação das categorias, que o representam como uma série de condições para um determinado condicionamento), o

incondicionado é necessariamente contido - sendo ainda deixado incerto se e como essa totalidade existe; a razão parte da idéia de totalidade, embora seu objetivo próprio e final seja o incondicionado - de toda a série ou de uma parte dela.

Esse incondicionado pode ser cogitado - ou existindo apenas em toda a série, cujos membros, portanto, estariam sem exceção condicionados e apenas a totalidade absolutamente incondicionada - e, neste caso, o regressus é chamado de infinito; ou o absolutamente incondicionado é apenas uma parte da série, à qual os outros membros estão subordinados, mas que não é submetido a nenhuma outra condição.

A totalidade absoluta da série de condições para um determinado condicionamento é sempre incondicionada; porque além dela não existem outras condições, das quais possa depender. Mas a totalidade absoluta de uma série desse tipo é apenas uma idéia, ou melhor, uma concepção problemática, cuja possibilidade deve ser investigada - particularmente em relação ao modo em que o incondicionado, como a idéia transcendental, que é o verdadeiro sujeito da investigação, pode estar nele contido.

No primeiro caso, a série é uma parte a priori ilimitada (sem começo), ou seja, infinita e, no entanto, completamente dada. Mas a regressão nunca é concluída e só pode ser chamada potencialmente infinita. No segundo caso, existe um primeiro na série. Este primeiro é chamado, em relação aos tempos passados, o começo do mundo; em relação ao espaço, o limite do mundo; em relação às partes de um determinado todo limitado, o simples; em relação às causas, espontaneidade absoluta (liberdade); e em relação à existência de coisas mutáveis, necessidade física absoluta.

Possuímos duas expressões, mundo e natureza, que geralmente são trocadas. O primeiro denota o total matemático de todos os fenômenos e a totalidade de sua síntese - em seu progresso por meio da composição e também por divisão. E o mundo é denominado natureza, quando é

considerado um todo dinâmico - quando nossa atenção não é direcionada à agregação no espaço e no tempo, com o objetivo de cogitá-lo como uma quantidade, mas à unidade na existência de fenômenos.

A natureza, adjetivo entendido (formaliter), significa o complexo das determinações de uma coisa, conectadas de acordo com um princípio interno de causalidade. Por outro lado, entendemos por natureza, substantiva (materialiter), a soma total dos fenômenos, na medida em que, em virtude de um princípio interno de causalidade, estão conectados entre si. No primeiro sentido, falamos da natureza da matéria líquida, do fogo etc., e empregamos a palavra apenas adjetivo; enquanto, se falamos dos objetos da natureza, temos em nossas mentes a idéia de um todo subsistente.

Nesse caso, a condição daquilo que acontece é chamada de causa; a causalidade incondicionada da causa em um fenômeno é denominada liberdade; a causa condicionada é chamada em um sentido mais limitado de causa natural. O condicionado na existência é denominado contingente e o incondicionado necessário. A necessidade incondicionada de fenômenos pode ser chamada de necessidade natural.

As idéias que estamos no momento envolvidas em discutir chamarei de idéias cosmológicas; em parte porque pelo termo mundo é entendido todo o conteúdo de todos os fenômenos, e nossas idéias são direcionadas unicamente ao incondicionado entre os fenômenos; em parte também porque o mundo, no sentido transcendental, significa a totalidade absoluta do conteúdo das coisas existentes, e estamos direcionando nossa atenção apenas para a completude da síntese - embora, propriamente, apenas em regressão. No que diz respeito ao fato de que essas idéias são todas transcendentais. e, apesar de não transcenderem os fenômenos no que diz respeito ao seu modo, mas se preocupam apenas com o mundo dos sentidos (e não com os númenos), ainda assim levam sua síntese a um nível muito acima de toda a experiência possível - ainda me parece que podemos , com perfeita propriedade, designá-los concepções cósmicas. No que diz respeito à distinção entre matematicamente e dinamicamente

incondicionado, que é o objetivo da regressão da síntese, devo chamar os dois primeiros, em uma significação mais limitada, de concepções cósmicas, as duas concepções físicas transcendentais restantes. No momento, essa distinção não parece ser de particular importância, mas depois descobriremos que tem algum valor.

SEÇÃO II Antitético da razão pura.

Tético é o termo aplicado a toda coleção de proposições dogmáticas. Por antitético, não entendo afirmações dogmáticas do oposto, mas a autocontradição de cognições aparentemente dogmáticas (tese com antítese, em nenhuma das quais podemos descobrir qualquer superioridade decidida. Antitético não é, portanto, ocupado com declarações unilaterais mas se dedica a considerar a natureza contraditória das cognições gerais da razão e de suas causas. O antitético transcendental é uma investigação sobre a antinomia da razão pura, suas causas e resultados. Se empregarmos nossa razão não apenas na aplicação dos princípios da compreensão dos objetos da experiência, mas se aventuram além dessas fronteiras, surgem certas proposições ou teoremas sofisticados, que têm as seguintes peculiaridades: Eles não podem encontrar confirmação nem refutação na experiência; e cada um é, por si só, não apenas autoconsistente, mas possui condições de sua necessidade na própria natureza da razão - apenas que, infelizmente, existem apenas bases válidas e necessárias para manter a proposição contrária.

As questões que surgem naturalmente na consideração dessa dialética da pura razão são: 1. Em que proposições a razão pura é inevitavelmente sujeita a uma antinomia? 2nd. Quais são as causas dessa antinomia? 3rd. Se e de que maneira a razão pode se libertar dessa autocontradição?

Uma proposição dialética ou teorema da razão pura deve, de acordo com o que foi dito, ser distinguível de todas as proposições sofisticadas, pelo fato de não ser uma resposta a uma pergunta arbitrária, que pode ser suscitada pelo simples prazer de qualquer pessoa, mas àquela que a razão humana

deve necessariamente encontrar em seu progresso. Em segundo lugar, uma proposição dialética, pelo contrário, não apresenta uma ilusão meramente artificial, que desaparece assim que é investigada, mas uma ilusão natural e inevitável, que, mesmo quando não somos mais enganados por continua zombando de nós e, apesar de inofensivo, nunca pode ser completamente removido.

Essa doutrina dialética não se relacionará com a unidade da compreensão nas concepções empíricas, mas com a unidade da razão nas idéias puras. As condições dessa doutrina são - na medida em que devem, como uma síntese de acordo com as regras, ser conforme ao entendimento e, ao mesmo tempo que a unidade absoluta da síntese, à razão - que, se for adequada à unidade da razão, é grande demais para a compreensão; se, de acordo com a compreensão, é pequena demais para a razão. Daí surge uma oposição mútua, que não pode ser evitada, faça o que quisermos.

Essas afirmações sofisticadas da dialética abrem, por assim dizer, um campo de batalha, onde esse lado obtém a vitória que foi autorizada a atacar, e ele é obrigado a ceder quem, infelizmente, foi obrigado a permanecer na defensiva. E, portanto, os campeões de habilidade, do lado certo ou do errado, certamente levarão a coroa da vitória, se apenas se preocuparem em ter o direito de fazer o último ataque e não forem obrigados a sustentar outro ataque do seu oponente. Podemos facilmente acreditar que essa arena foi frequentemente pisoteada pelos pés dos combatentes, que muitas vitórias foram obtidas de ambos os lados, mas que a última vitória, decisiva para o caso entre as partes rivais, foi conquistada por quem lutou pela causa. certo, apenas se seu adversário fosse proibido de continuar o torneio. Como árbitros imparciais, devemos deixar de lado a consideração de saber se os combatentes estão lutando pelo lado certo ou errado, pelo verdadeiro ou pelo falso, e permitir que o combate seja decidido primeiro. Talvez, depois de se cansarem mais do que machucarem um ao outro, eles descubram o nada de sua causa de brigas e façam parte de bons amigos.

Esse método de assistir, ou melhor, de originar, um conflito de afirmações,

não com o objetivo de finalmente decidir em favor de ambos os lados, mas para descobrir se o objeto da luta não é uma mera ilusão, que cada um se esforça em vão para alcançar. , mas que não teria ganho mesmo quando atingido - esse procedimento, eu digo, pode ser chamado de método cético. É completamente distinto do ceticismo - o princípio de uma ignorância técnica e científica, que mina as bases de todo conhecimento, a fim de, se possível, destruir nossa crença e confiança nele. Pois o método cético visa à certeza, procurando descobrir em um conflito desse tipo, conduzido de maneira honesta e inteligente de ambos os lados, o ponto do mal-entendido; assim como os legisladores sábios derivam, do constrangimento dos juízes em processos, informações relativas às partes defeituosas e mal definidas dos seus estatutos. A antinomia que se revela na aplicação das leis é, para nossa sabedoria limitada, o melhor critério da legislação. Pois a atenção da razão, que na especulação abstrata não se torna facilmente consciente de seus erros, é assim despertada para o momento na determinação de seus princípios.

Mas esse método cético é essencialmente peculiar à filosofia transcendental e talvez possa ser dispensado em todos os outros campos de investigação. Em matemática, seu uso seria absurdo; porque nele nenhuma afirmação falsa pode permanecer por muito tempo escondida, na medida em que suas demonstrações devem sempre prosseguir sob a orientação da pura intuição e por meio de uma síntese sempre evidente. Na filosofia experimental, dúvida e atraso podem ser muito úteis; mas nenhum mal-entendido é possível, o que não pode ser facilmente removido; e, na experiência, meios de resolver as dificuldades e pôr fim à dissensão devem finalmente ser encontrados, mais cedo ou mais tarde. A filosofia moral pode sempre exibir seus princípios, com suas conseqüências práticas, in concreto- pelo menos em experiências possíveis, e assim escapar dos erros e ambiguidades da abstração. Mas proposições transcendentais, que reivindicam a percepção além da região da experiência possível, não podem, por um lado, exibir sua síntese abstrata em nenhuma intuição a priori , nem, por outro, expor um erro à espreita com a ajuda da experiência. A razão transcendental, portanto, não nos apresenta outro critério senão o de uma tentativa de conciliar tais afirmações e, para esse fim, permitir um conflito livre e

irrestrito entre elas. E agora procedemos a organizar isso.

As antinomias estão na ordem das quatro idéias transcendentais acima detalhadas.

PRIMEIRO CONFLITO DE IDEIAS TRANSCENDENTES.

TESE.

O mundo tem um começo no tempo e também é limitado em relação ao espaço.

PROVA.

Concedido que o mundo não tem começo no tempo; até todo momento dado, uma eternidade deve ter decorrido e, com isso, desapareceu uma série infinita de condições ou estados sucessivos de coisas no mundo. Agora, o infinito de uma série consiste no fato de nunca poder ser completado por meio de uma síntese sucessiva. Segue-se que uma série infinita já decorrida é impossível e que, conseqüentemente, um começo do mundo é uma condição necessária de sua existência. E essa foi a primeira coisa a ser provada.

Quanto ao segundo, tomemos o contrário como garantido. Nesse caso, o mundo deve ser um total infinito, dado de coisas coexistentes. Agora, não podemos cogitar as dimensões de uma quantidade, que não é dada dentro de certos limites de uma intuição, de nenhuma outra maneira senão por meio da síntese de suas partes, e o total de tal quantidade somente por meio de uma síntese completa, ou a adição repetida de unidade a si mesma.

Podemos considerar uma quantidade indeterminada como um todo, quando está dentro de limites, embora não possamos construir ou determinar sua totalidade por medidas, ou seja, pela síntese sucessiva de suas partes. Pois seus próprios limites determinam sua integridade como um todo.

Assim, para cogitar o mundo, que preenche todos os espaços, como um todo, a síntese sucessiva das partes de um mundo infinito deve ser vista como concluída, ou seja, um tempo infinito deve ser considerado como decorrido na enumeração de todas as coisas coexistentes; o que é impossível. Por essa razão, um agregado infinito de coisas reais não pode ser considerado como um todo dado, conseqüentemente, não como um todo dado contemporaneamente. O mundo é conseqüentemente, no que se refere à extensão no espaço, não infinito, mas fechado em limites. E essa foi a segunda coisa a ser provada.

ANTÍTESE.

O mundo não tem começo nem limites no espaço, mas é, em relação ao tempo e ao espaço, infinito.

PROVA.

Pois seja certo que isso tem um começo. Um começo é uma existência que é precedida por um tempo em que a coisa não existe. Na suposição acima, segue-se que deve ter havido um tempo em que o mundo não existia, isto é, um tempo vazio. Mas em um tempo vazio, a origem de uma coisa é impossível; porque nenhuma parte desse tempo contém uma condição distintiva de ser, de preferência à de não ser (se a suposta coisa se origina de si mesma ou por meio de alguma outra causa). Conseqüentemente, muitas séries de coisas podem ter um começo no mundo, mas o próprio mundo não pode ter um começo e é, portanto, em relação ao tempo passado, infinito.

No que diz respeito à segunda afirmação, primeiro tomemos o contrário como garantido - que o mundo é finito e limitado no espaço; segue-se que ele deve existir em um espaço vazio, que não é limitado. Devemos, portanto, encontrar não apenas uma relação de coisas no espaço, mas também uma relação de coisas com o espaço. Agora, como o mundo é um todo absoluto, fora e além do qual nenhum objeto de intuição e, conseqüentemente, nenhum correlato ao qual possa ser descoberto, essa

relação do mundo com um espaço vazio é meramente uma relação com nenhum objeto. Mas essa relação e, conseqüentemente, a limitação do mundo pelo espaço vazio, não é nada. Conseqüentemente, o mundo, no que se refere ao espaço, não é limitado, isto é, é infinito em relação à extensão.

O espaço é meramente a forma de intuição externa (intuição formal), e não um objeto real que pode ser percebido externamente. O espaço, antes de todas as coisas que o determinam (preenche ou limita), ou melhor, que apresentam uma intuição empírica conformável a ele, é, sob o título de espaço absoluto, nada mais que a mera possibilidade de fenômenos externos, até agora como eles existem em si mesmos ou podem se anexar a determinadas intuições. A intuição empírica não é, portanto, uma composição de fenômenos e espaço (de percepção e intuição vazia). Um não é o correlato do outro em uma síntese, mas eles estão vitalmente conectados na mesma intuição empírica, como matéria e forma. Se desejamos diferenciar um desses dois do outro - o espaço dos fenômenos - surgem todo tipo de determinações vazias da intuição externa, que estão muito longe de serem possíveis percepções. Por exemplo, movimento ou resto do mundo em um espaço vazio infinito, ou uma determinação da relação mútua de ambos, não pode ser percebido e, portanto, é apenas o predicado de uma entidade nocional.

OBSERVAÇÕES NA PRIMEIRA ANTINOMIA.

SOBRE TESE.

Ao apresentar esses argumentos conflitantes, não estive em busca de sofismas, com o objetivo de me valer de argumentos especiais, que aproveitam o descuido da parte contrária, apelam a um estatuto incompreendido e erigem suas alegações injustas. uma interpretação injusta. Ambas as provas são originárias da natureza do caso, e a vantagem apresentada pelos erros dos dogmáticos de ambas as partes foi completamente anulada.

A tese também pode ter sido injustamente demonstrada pela introdução de

uma concepção errônea do infinito de uma dada quantidade. Uma quantidade é infinita, se uma maior que ela mesma não puder existir. A quantidade é medida pelo número de unidades fornecidas - que são tomadas como padrão - contidas nela. Agora, nenhum número pode ser o maior, porque sempre é possível adicionar uma ou mais unidades. Segue-se que uma quantidade infinita dada, conseqüentemente um mundo infinito (tanto no que diz respeito ao tempo quanto à extensão) é impossível. É, portanto, limitado em ambos os aspectos. Dessa maneira, eu poderia ter conduzido minha prova; mas a concepção dada nela não concorda com a verdadeira concepção de um todo infinito. Nisto não há representação de sua quantidade, não se diz quão grande é; conseqüentemente, sua concepção não é a concepção de um máximo. Nós cogitamos nela apenas sua relação com uma unidade assumida arbitrariamente, em relação à qual é maior que qualquer número. Agora, assim como a unidade tomada é maior ou menor, o infinito será maior ou menor; mas o infinito, que consiste meramente na relação com essa unidade, deve permanecer sempre o mesmo, embora a quantidade absoluta do todo não seja assim percebida.

A verdadeira concepção (transcendental) do infinito é que a síntese sucessiva da unidade na medição de um dado quantum nunca pode ser concluída.

O quantum, nesse sentido, contém um conjunto de unidades dadas, que é maior que qualquer número - e essa é a concepção matemática do infinito.

Portanto, sem possibilidade de erro, segue-se que uma eternidade de estados sucessivos reais até um dado momento (o presente) não pode ter decorrido, e que o mundo deve, portanto, ter um começo.

No que diz respeito à segunda parte da tese, desaparece a dificuldade de uma série infinita e ainda decorrida; pois a variedade de um mundo infinito em extensão é dada contemporaneamente. Mas, para cogitar o total dessa variedade, como não podemos ter a ajuda de limites que constituam por si

só esse total na intuição, somos obrigados a dar um relato de nossa concepção, que neste caso não pode prosseguir do todo para o todo. quantidade determinada das partes, mas deve demonstrar a possibilidade de um todo por meio de uma síntese sucessiva das partes. Mas como essa síntese deve constituir uma série que não pode ser completada, é impossível cogitar antes dela e, conseqüentemente, não por meio dela, uma totalidade. Pois a própria concepção de totalidade é, no presente caso, a representação de uma síntese completa das partes; e essa conclusão e, conseqüentemente, sua concepção, é impossível.

SOBRE A ANTITESE.

A prova a favor da infinidade da sucessão cósmica e do conteúdo cósmico é baseada na consideração de que, no caso oposto, um tempo vazio e um espaço vazio devem constituir os limites do mundo. Agora, não estou ciente de que existem algumas maneiras de escapar dessa conclusão. Por exemplo, pode-se alegar que um limite para o mundo, tanto no espaço quanto no tempo, é possível, sem ao mesmo tempo manter a existência de um tempo absoluto antes do início do mundo, ou um espaço absoluto estendendo-se além do mundo real - o que é impossível. Estou muito satisfeito com a última parte dessa opinião dos filósofos da escola leibnitziana. O espaço é meramente a forma de intuição externa, mas não um objeto real que pode ser externamente intuído; não é um correlato de fenômenos, é a forma dos fenômenos em si. O espaço, portanto, não pode ser considerado absolutamente e em si mesmo algo determinante da existência das coisas, porque não é um objeto em si, mas apenas a forma de objetos possíveis. Conseqüentemente, as coisas, como fenômenos, determinam o espaço; isto é, eles tornam possível que, de todos os possíveis predicados do espaço (tamanho e relação), certos possam pertencer à realidade. Mas não podemos afirmar o contrário, que o espaço, como algo auto-subsistente, pode determinar coisas reais em relação ao tamanho ou forma, pois não é em si uma coisa real. O espaço (preenchido ou vazio) pode, portanto, ser limitado por fenômenos, mas os fenômenos não podem ser limitados por um espaço vazio sem eles. Isso também vale para o tempo. Apesar de tudo isso ser concedido, é indiscutível que devemos assumir essas duas não-

entidades,

É evidente que o que se quer dizer aqui é que o espaço vazio, na medida em que é limitado por fenômenos - o espaço, isto é, no mundo - não contradiz pelo menos os princípios transcendentais e pode, portanto, no que diz respeito a eles, admitida, embora a sua possibilidade não possa, por esse motivo, ser afirmada.

Pois, no que diz respeito ao subterfúgio adotado por aqueles que se esforçam para fugir à consequência - que, se o mundo é limitado quanto ao espaço e ao tempo, o vazio infinito deve determinar a existência de coisas reais em relação às suas dimensões - surge apenas do fato de que, em vez de um mundo sensual, um mundo inteligível - do qual nada se sabe - é cogitado; em vez de um começo real (uma existência que é precedida por um período em que nada existe), uma existência que não pressupõe outra condição senão a do tempo; e, em vez de limites de extensão, limites do universo. Mas a questão está relacionada ao fenômeno do mundo e sua quantidade; e, neste caso, não podemos abstrair as condições da sensibilidade sem acabar com a realidade essencial desse mundo. O mundo dos sentidos, se é limitado, deve necessariamente estar no vazio infinito. Se isso, e com ele o espaço como condição a priori da possibilidade de fenômenos, for deixado de vista, todo o mundo dos sentidos desaparecerá. No nosso problema, isso é considerado por si só. O mundus intelligibilis nada mais é do que a concepção geral de um mundo, no qual foram feitas abstrações de todas as condições de intuição e em relação às quais nenhuma proposição sintética - afirmativa ou negativa - é possível.

SEGUNDO CONFLITO DE IDEIAS TRANSCENDENTES.

TESE.

Toda substância composta no mundo consiste em partes simples; e não existe nada que não seja ele próprio simples ou composto de partes simples.

PROVA.

Pois, admita que as substâncias compostas não consistam em partes simples; neste caso, se toda combinação ou composição fosse aniquilada em pensamento, nenhuma parte composta e (como, pela suposição, não existem partes simples) nenhuma parte simples existiria. Consequentemente, nenhuma substância; consequentemente, nada existiria. Ou então, é impossível aniquilar a composição no pensamento; ou, após tal aniquilação, deve permanecer algo que subsiste sem composição, ou seja, algo que é simples. Mas, no primeiro caso, o composto não poderia ser constituído por substâncias, porque com a composição das substâncias é apenas uma relação contingente, além da qual elas ainda devem existir como seres auto-subsistentes. Agora, como este caso contradiz a suposição,

Segue-se, como uma inferência imediata, que as coisas no mundo são, sem exceção, seres simples - que a composição é apenas uma condição externa que lhes pertence - e que, embora nunca possamos separar e isolar as substâncias elementares do estado da composição, a razão deve cogitar estes como os principais sujeitos de toda a composição e, consequentemente, como anteriores a ela - e como substâncias simples.

ANTÍTESE.

Nenhuma coisa composta no mundo consiste em partes simples; e não existe no mundo nenhuma substância simples.

PROVA.

Suponha-se que uma coisa composta (como substância) consista em partes simples. Na medida em que toda relação externa, conseqüentemente toda composição de substâncias, só é possível no espaço; o espaço ocupado pelo que é composto deve consistir no mesmo número de partes contido no composto. Mas o espaço não consiste em partes simples, mas em espaços. Portanto, toda parte do composto deve ocupar um espaço. Mas as partes absolutamente primárias do que é composto são simples. Daqui resulta que

o que é simples ocupa um espaço. Agora, como tudo o que real ocupa um espaço, contém uma variedade cujas partes são externas uma à outra e é conseqüentemente composta - e uma composição real, não de acidentes (pois elas não podem existir externas uma à outra à parte da substância),

A segunda proposição da antítese - que não existe nada simples no mundo - equivale aqui à seguinte: A existência do absolutamente simples não pode ser demonstrada a partir de qualquer experiência ou percepção externa ou interna; e o absolutamente simples é uma mera idéia, cuja realidade objetiva não pode ser demonstrada em nenhuma experiência possível; é conseqüentemente, na exposição de fenômenos, sem aplicação e objeto. Pois, tomemos como certo que um objeto pode ser encontrado na experiência para essa idéia transcendental; a intuição empírica de tal objeto deve então ser reconhecida para conter absolutamente nenhuma variedade com suas partes externas umas às outras e conectada à unidade. Agora, como não podemos raciocinar desde a inconsciência de uma variedade assim até a impossibilidade de sua existência na intuição de um objeto, e como a prova dessa impossibilidade é necessária para o estabelecimento e a prova de absoluta simplicidade; segue-se que essa simplicidade não pode ser inferida de nenhuma percepção. Como, portanto, um objeto absolutamente simples não pode ser dado em nenhuma experiência, e o mundo dos sentidos deve ser considerado como a soma total de todas as experiências possíveis: nada simples existe no mundo.

Esta segunda proposição na antítese tem um objetivo mais extenso que o primeiro. O primeiro bane o simples da intuição do compósito; enquanto o segundo o tira completamente da natureza. Portanto, não conseguimos demonstrá-lo a partir da concepção de um determinado objeto de intuição externa (do compósito), mas fomos obrigados a prová-lo a partir da relação de um determinado objeto com uma possível experiência em geral.

OBSERVAÇÕES NA SEGUNDA ANTINOMIA.

TESE.

Quando falo de um todo, que necessariamente consiste em partes simples, entendo assim apenas um todo substancial como o verdadeiro composto; isto é, entendo que a unidade contingente da variedade, que é dada como perfeitamente isolada (pelo menos no pensamento), é colocada em conexão recíproca e, portanto, constitui uma unidade. O espaço não deve ser chamado de compositum, mas de totum, pois suas partes são possíveis no todo, e não o todo por meio das partes. Talvez possa ser chamado de compositum ideale, mas não um compositum real. Mas isso não tem importância. Como o espaço não é um composto de substâncias (e nem mesmo de acidentes reais), se eu abstrair toda a composição nele - nada, nem mesmo um ponto, permanece; pois um ponto é possível apenas como o limite de um espaço - consequentemente de um composto. Espaço e tempo, portanto, não consistem em partes simples. Aquilo que pertence apenas à condição ou estado de uma substância, mesmo que possua uma quantidade (movimento ou mudança, por exemplo), da mesma forma não consiste em partes simples. Ou seja, um certo grau de mudança não se origina da adição de muitas mudanças simples. Nossa inferência do simples do composto é válida apenas para coisas autossistentes. Mas os acidentes de um estado não são auto-subsistentes. A prova, então, da necessidade do simples, como a parte componente de tudo o que é substancial e composto, pode ser um fracasso, e todo o caso desta tese será perdido, se levarmos a proposta longe demais e desejamos torná-la válida de tudo o que é composto sem distinção - como realmente aconteceu de vez em quando. Além disso, aqui estou falando apenas do simples, na medida em que é necessariamente dado no compósito - o último sendo capaz de resolver o primeiro como seus componentes. A significação adequada da palavra monas (empregada por Leibnitz) deve se relacionar com o simples, dado imediatamente como substância simples (por exemplo, na consciência), e não como um elemento do composto. Como um clemente, o termo deseja torná-lo válido para tudo o que é composto sem distinção - como realmente aconteceu de vez em quando. Além disso, aqui estou falando apenas do simples, na medida em que é necessariamente dado no compósito - o último sendo capaz de resolver o primeiro como seus componentes. A significação adequada da palavra monas (empregada por Leibnitz) deve se relacionar com o simples, dado imediatamente como substância simples (por exemplo, na consciência), e não como um elemento do composto. Como um

clemente, o termo e deseja torná-lo válido para tudo o que é composto sem distinção - como realmente aconteceu de vez em quando. Além disso, aqui estou falando apenas do simples, na medida em que é necessariamente dado no compósito - o último sendo capaz de resolver o primeiro como seus componentes. A significação adequada da palavra monas (empregada por Leibnitz) deve se relacionar com o simples, dado imediatamente como substância simples (por exemplo, na consciência), e não como um elemento do composto. Como um clemente, o termo A significação adequada da palavra monas (empregada por Leibnitz) deve se relacionar com o simples, dado imediatamente como substância simples (por exemplo, na consciência), e não como um elemento do composto. Como um clemente, o termo A significação adequada da palavra monas (empregada por Leibnitz) deve se relacionar com o simples, dado imediatamente como substância simples (por exemplo, na consciência), e não como um elemento do composto. Como um clemente, o termo atomus seria mais apropriado. E como desejo provar a existência de substâncias simples, apenas em relação e como elementos do compósito, eu poderia denominar a antítese da segunda antinomia, atomística transcendental. Mas como essa palavra há muito tempo é empregada para designar uma teoria específica dos fenômenos corporais (moléculas) e, portanto, pressupõe uma base de concepções empíricas, prefiro chamá-la de princípio dialético da Monadologia.

ANTÍTESE.

Contra a afirmação da subdivisibilidade infinita da matéria cujo fundamento de prova é puramente matemático, as objeções foram alegadas pelos monadistas. Essas objeções são expostas, à primeira vista, à suspeita, pelo fato de não reconhecerem as provas matemáticas mais claras como proposições relacionadas à constituição do espaço, na medida em que é realmente a condição formal da possibilidade de toda a matéria. , mas os considere meramente como inferências de concepções abstratas, mas arbitrárias, que não podem ter nenhuma aplicação em coisas reais. como se fosse possível imaginar outro modo de intuição que não o dado na intuição primitiva do espaço; e como se fosse a priorias determinações não se

aplicavam a tudo, cuja existência é possível, apenas pelo fato de seu espaço de preenchimento. Se os ouvirmos, seremos obrigados a cogitar, além do ponto matemático, que é simples - não uma parte, mas um mero limite de espaço - pontos físicos, que também são simples, mas possuem a propriedade peculiar, como partes do espaço, de preenchê-lo apenas por sua agregação. Não repetirei aqui as refutações comuns e claras desse absurdo, que podem ser encontradas em toda parte em números: todo mundo sabe que é impossível minar a evidência da matemática por meras concepções discursivas; Devo apenas observar que, se neste caso a filosofia se esforça para obter uma vantagem sobre a matemática por artifícios sofísticos, é porque esquece que a discussão se relaciona unicamente aos fenômenos e suas condições. Não é suficiente encontrar a concepção do simples para a pura concepção do composto, mas devemos descobrir, para a intuição do composto (matéria), a intuição do simples. Agora isso, de acordo com as leis da sensibilidade, e conseqüentemente no caso de objetos dos sentidos, é totalmente impossível. No caso de um todo composto de substâncias, que é cogitado apenas pelo entendimento puro, pode ser necessário estar na posse do simples antes que a composição seja possível. Mas isso não é bom para o a intuição do simples. Agora isso, de acordo com as leis da sensibilidade, e conseqüentemente no caso de objetos dos sentidos, é totalmente impossível. No caso de um todo composto de substâncias, que é cogitado apenas pelo entendimento puro, pode ser necessário estar na posse do simples antes que a composição seja possível. Mas isso não é bom para o a intuição do simples. Agora isso, de acordo com as leis da sensibilidade, e conseqüentemente no caso de objetos dos sentidos, é totalmente impossível. No caso de um todo composto de substâncias, que é cogitado apenas pelo entendimento puro, pode ser necessário estar na posse do simples antes que a composição seja possível. Mas isso não é bom para oO fenômeno de Totum substantiale , que, como uma intuição empírica no espaço, possui a propriedade necessária de não conter parte simples, pela mesma razão que nenhuma parte do espaço é simples. Enquanto isso, os monadistas têm sido sutis o suficiente para escapar dessa dificuldade, pressupondo a intuição e a relação dinâmica das substâncias como condição da possibilidade do espaço, em vez de considerar o espaço como condição da possibilidade dos objetos da intuição externa, que é, de corpos. Agora, temos uma concepção dos corpos apenas

como fenômenos e, como tal, pressupõem necessariamente o espaço como condição de todos os fenômenos externos. A evasão é, portanto, em vão; como, de fato, mostramos suficientemente em nossa estética. Se os corpos fossem coisas em si mesmos, a prova dos monadistas seria inesperada.

A segunda afirmação dialética possui a peculiaridade de se opor a uma proposição dogmática, que, dentre todas essas afirmações sofisticadas, é a única que se compromete a provar, no caso de um objeto de experiência, o que é propriamente uma idéia transcendental - a simplicidade absoluta da substância. A proposição é que o objeto do sentido interno, o ego pensante, é uma substância absolutamente absoluta. No momento, sem entrar neste assunto - como já foi considerado em um capítulo anterior -, apenas observarei que, se algo é cogitado apenas como um objeto, sem a adição de qualquer determinação sintética de sua intuição - como acontece no caso da representação simples, I - é certo que nenhuma variedade e composição podem ser percebidas em tal representação. Além disso, os predicados pelos quais cogito esse objeto são apenas intuições do sentido interno, não pode ser descoberto neles nada para provar a existência de uma variedade cujas partes são externas umas às outras e, conseqüentemente, nada para provar a existência de composição real. A consciência, portanto, é tão constituída que, na medida em que o sujeito pensante é ao mesmo tempo seu próprio objeto, não pode se dividir - embora possa dividir suas determinações inerentes. Pois todo objeto em relação a si mesmo é unidade absoluta. No entanto, se o sujeito é considerado externamente, como um objeto de intuição, ele deve, em seu caráter de fenômeno, possuir a propriedade de composição. E deve sempre ser considerado dessa maneira, se desejarmos saber se existe ou não nele um coletor cujas partes são externas uma à outra.

TERCEIRO CONFLITO DE IDEIAS TRANSCENDENTES.

TESE.

A causalidade, de acordo com as leis da natureza, não é a única causalidade que opera para originar os fenômenos do mundo. Uma causalidade da

liberdade também é necessária para explicar completamente esses fenômenos.

PROVA.

Suponhamos que não haja outro tipo de causalidade que não seja de acordo com as leis da natureza. Consequentemente, tudo o que acontece pressupõe uma condição anterior, que segue com absoluta certeza, em conformidade com uma regra. Mas essa condição anterior deve ser algo que aconteceu (que surgiu no tempo, como não existia antes), pois, se sempre existiu, sua consequência ou efeito não seria assim originário pela primeira vez, mas da mesma forma sempre existiu. A causalidade, portanto, de uma causa, pela qual algo acontece, é ela mesma uma coisa que aconteceu. Agora, isso novamente pressupõe, em conformidade com a lei da natureza, uma condição anterior e sua causalidade, e outra anterior à anterior, e assim por diante. Se, então, tudo acontece apenas de acordo com as leis da natureza, não pode haver um primeiro começo real das coisas, mas apenas um começo subalterno ou comparativo. Portanto, não pode haver uma totalidade de séries do lado das causas que originam uma da outra. Mas a lei da natureza é que nada pode acontecer sem uma quantidade suficiente causa determinada a priori. A proposição, portanto - se toda causalidade é possível apenas de acordo com as leis da natureza - é, quando declarada dessa maneira ilimitada e geral, auto-contraditória. Segue-se que este não pode ser o único tipo de causalidade.

Do que foi dito, segue-se que uma causalidade deve ser admitida, por meio da qual algo acontece, sem que sua causa seja determinada de acordo com as leis necessárias por alguma outra causa anterior. Ou seja, deve existir uma espontaneidade absoluta da causa, que por si só origina uma série de fenômenos que se processam de acordo com as leis naturais - consequentemente liberdade transcendental, sem a qual, mesmo no curso da natureza, a sucessão de fenômenos do lado das causas nunca está completo.

ANTÍTESE.

Não existe liberdade, mas tudo no mundo acontece apenas de acordo com as leis da natureza.

PROVA.

É verdade que existe liberdade no sentido transcendental, como um tipo peculiar de causalidade, operando para produzir eventos no mundo - uma faculdade, ou seja, de originar um estado e, conseqüentemente, uma série de conseqüências desse estado. Nesse caso, não apenas as séries originadas por essa espontaneidade, mas a determinação dessa própria espontaneidade com a produção das séries, ou seja, a causalidade em si deve ter um começo absoluto, de modo que nada possa preceder para determinar essa ação. de acordo com leis invariáveis. Mas todo começo de ação pressupõe na ação causar um estado de inação; e um começo de ação dinamicamente primordial pressupõe um estado que não tem conexão - no que diz respeito à causalidade - com o estado anterior da causa - que não resulta, ou seja, de modo algum dele.

Portanto, não temos nada além da natureza com a qual devemos procurar conexão e ordem em eventos cósmicos. A liberdade - independência das leis da natureza - é certamente uma libertação da restrição, mas também é um abandono da orientação da lei e do governo. Pois não se pode alegar que, em vez das leis da natureza, as leis da liberdade possam ser introduzidas na causalidade do curso da natureza. Pois, se a liberdade fosse determinada de acordo com as leis, não seria mais liberdade, mas apenas natureza. A natureza, portanto, e a liberdade transcendental são distinguíveis como conformidade com a lei e ilegalidade. O primeiro impõe ao entendimento a dificuldade de buscar a origem de eventos cada vez mais altos na série de causas, na medida em que a causalidade é sempre condicionada por isso; enquanto compensa esse trabalho pela garantia de uma unidade completa e em conformidade com a lei. Este último, pelo contrário, sustenta no entendimento a promessa de um ponto de descanso na cadeia de causas, conduzindo-o a uma causalidade incondicionada, que professa ter o poder

da origem espontânea, mas que, por si só, cegueira, priva-o da orientação de regras, pela qual somente uma experiência completamente conectada é possível.

OBSERVAÇÕES SOBRE A TERCEIRA ANTINOMIA.

SOBRE TESE.

A idéia transcendental de liberdade está longe de constituir todo o conteúdo da concepção psicológica assim denominada, que é em grande parte empírica. Apenas nos apresenta a concepção de espontaneidade da ação, como base adequada para imputar liberdade à causa de uma certa classe de objetos. É, no entanto, a verdadeira pedra de tropeço para a filosofia, que encontra dificuldades inconquistáveis no modo de admitir esse tipo de causalidade incondicional. Esse elemento da questão da liberdade de vontade, que por tanto tempo coloca a razão especulativa em tal perplexidade, é propriamente apenas transcendental e diz respeito à questão de saber se é necessário que exista uma faculdade de origem espontânea de um série de coisas ou estados sucessivos. Como essa faculdade é possível não é uma investigação necessária; a priori conhecimento de que tal causalidade deve ser pressuposta, embora sejamos incapazes de compreender como o ser de uma coisa é possível através do ser de outra, mas devemos, para essa informação, parecer inteiramente experimental. Agora, demonstramos essa necessidade de um primeiro começo livre de uma série de fenômenos, apenas na medida em que seja necessária para a compreensão de uma origem do mundo, todos os estados seguintes sendo considerados uma sucessão de acordo apenas com as leis da natureza. Mas, como foi provada a existência de uma faculdade que pode, por si só, originar uma série no tempo - embora não possamos explicar como ela pode existir - nos sentimos autorizados a admitir, mesmo no meio do curso natural da eventos, um começo, no que diz respeito à causalidade, de diferentes sucessões de fenômenos, e ao mesmo tempo atribuir a todas as substâncias uma faculdade de ação livre. Mas, nesse caso, não devemos nos permitir cair em um mal-entendido comum e supor que, porque uma série sucessiva no mundo possa ter apenas um começo comparativamente primeiro - outro estado ou condição das coisas sempre

anteriores - um começo absolutamente primeiro de uma série no curso da natureza é impossível. Pois não estamos falando aqui de um começo absolutamente absoluto em relação ao tempo, mas apenas da causalidade. Quando, por exemplo, eu, completamente por vontade própria, e independentemente da influência necessariamente determinante de causas naturais, me levanto da minha cadeira, começa esse evento, incluindo suas conseqüências materiais no infinito, uma série absolutamente nova; embora, em relação ao tempo, esse evento é apenas a continuação de uma série anterior. Pois esta resolução e meu ato não fazem parte da sucessão de efeitos na natureza e não são meras continuações dela; pelo contrário, as causas determinantes da natureza deixam de operar em referência a esse evento, que certamente sucede aos atos da natureza, mas não procede deles. Por essas razões, a ação de um agente livre deve ser denominada, em relação à causalidade, se não em relação ao tempo, um começo absolutamente primordial de uma série de fenômenos. mas não procede deles. Por essas razões, a ação de um agente livre deve ser denominada, em relação à causalidade, se não em relação ao tempo, um começo absolutamente primordial de uma série de fenômenos. mas não procede deles. Por essas razões, a ação de um agente livre deve ser denominada, em relação à causalidade, se não em relação ao tempo, um começo absolutamente primordial de uma série de fenômenos.

A justificativa dessa necessidade de razão para repousar sobre um ato livre como o primeiro começo da série de causas naturais é evidente pelo fato de que todos os filósofos da antiguidade (com exceção da escola epicurista) se sentiam obrigados ao construir um teoria dos movimentos do universo, para aceitar um motor primário, ou seja, uma causa de ação livre, que espontaneamente e antes de todas as outras causas evoluiu essa série de estados. Eles sempre sentiram a necessidade de ir além da mera natureza, com o objetivo de tornar um primeiro começo compreensível.

SOBRE A ANTITESE.

O afirmativo da toda a suficiência da natureza em relação à causalidade (fisiocracia transcendental), em oposição à doutrina da liberdade,

defenderia sua opinião da questão um pouco da seguinte maneira. Ele diria, em resposta aos argumentos sofisticados do partido oposto: se você não aceita um primeiro matemático, em relação ao tempo, não precisa procurar um primeiro dinâmico, em relação à causalidade. Quem o levou a imaginar uma condição absolutamente primordial do mundo e, com isso, um começo absoluto das sucessões gradualmente progressivas de fenômenos - e, como base para essa sua fantasia, estabelecer limites à natureza ilimitada? Como as substâncias no mundo sempre existiram - pelo menos a unidade da experiência torna essa suposição bastante necessária - não há dificuldade em acreditar também, que as mudanças nas condições dessas substâncias sempre existiram; e, conseqüentemente, que um primeiro começo, matemático ou dinâmico, não é de forma alguma necessário. A possibilidade de uma derivação tão infinita, sem nenhum membro inicial do qual todos os outros resultem, é certamente bastante incompreensível. Mas, se você for imprudente o suficiente para negar os segredos enigmáticos da natureza por esse motivo, se encontrará obrigado a negar também a existência de muitas propriedades fundamentais de objetos naturais (como forças fundamentais), que você pode compreender tão pouco; e até a possibilidade de uma concepção tão simples como a da mudança deve apresentar-lhe dificuldades insuperáveis. Pois se a experiência não lhe ensinasse que era real, você nunca poderia conceber conseqüentemente, que um primeiro começo, matemático ou dinâmico, não é de forma alguma necessário. A possibilidade de uma derivação tão infinita, sem nenhum membro inicial do qual todos os outros resultem, é certamente bastante incompreensível. Mas, se você for imprudente o suficiente para negar os segredos enigmáticos da natureza por

esse motivo, se encontrará obrigado a negar também a existência de muitas propriedades fundamentais de objetos naturais (como forças fundamentais), que você pode compreender tão pouco; e até a possibilidade de uma concepção tão simples como a da mudança deve apresentar-lhe dificuldades insuperáveis. Pois se a experiência não lhe ensinasse que era real, você nunca poderia conceber sem nenhum membro inicial do qual todos os outros resultem, é certamente bastante incompreensível. Mas, se você for imprudente o suficiente para negar os segredos enigmáticos da natureza por esse motivo, se encontrará obrigado a negar também a existência de muitas propriedades fundamentais de objetos naturais (como forças fundamentais), que você pode compreender tão pouco; e até a possibilidade de uma concepção tão simples como a da mudança deve apresentar-lhe dificuldades insuperáveis. Pois se a experiência não lhe ensinasse que era real, você nunca poderia conceber sem nenhum membro inicial do qual todos os outros resultem, é certamente bastante incompreensível. Mas, se você for imprudente o suficiente para negar os segredos enigmáticos da natureza por esse motivo, se encontrará obrigado a negar também a existência de muitas propriedades fundamentais de objetos naturais (como forças fundamentais), que você pode compreender tão pouco; e até a possibilidade de uma concepção tão simples como a da mudança deve apresentar-lhe dificuldades insuperáveis. Pois se a experiência não lhe ensinasse que era real, você nunca poderia conceber que você pode compreender tão pouco; e até a possibilidade de uma concepção tão simples como a da mudança deve apresentar-lhe dificuldades insuperáveis. Pois se a experiência não lhe ensinasse que era real, você nunca poderia conceber que você pode compreender tão pouco; e até a possibilidade de uma concepção tão simples como a da mudança deve apresentar-lhe dificuldades insuperáveis. Pois se a experiência não lhe ensinasse que era real, você nunca poderia concebera priori, a possibilidade dessa sequência incessante de ser e não ser.

Mas se a existência de uma faculdade transcendental de liberdade é concedida - uma faculdade de originar mudanças no mundo -, essa faculdade deve pelo menos existir fora e fora do mundo; embora seja certamente uma suposição ousada, que, além do conteúdo completo de

todas as intuições possíveis, ainda exista um objeto que não possa ser apresentado em nenhuma percepção possível. Mas, atribuir a substâncias no próprio mundo essa faculdade é inadmissível; pois, neste caso; a conexão dos fenômenos que determina e determina reciprocamente de acordo com as leis gerais, denominada natureza, e juntamente com ela os critérios da verdade empírica, que nos permitem distinguir a experiência do mero sonho visionário, desapareceriam quase inteiramente. Em proximidade com uma faculdade de liberdade tão sem lei, um sistema da natureza dificilmente é cogitável; pois as leis deste último estariam continuamente sujeitas às influências intrusivas do primeiro, e o curso dos fenômenos, que de outra forma ocorreria regular e uniformemente, ficariam assim confusos e desconectados.

QUARTO CONFLITO DE IDEIAS TRANSCENDENTES.

TESE.

Existe ou está em conexão com o mundo - como parte dele ou como causa dele - um ser absolutamente necessário.

PROVA.

O mundo dos sentidos, como a soma total de todos os fenômenos, contém uma série de mudanças. Pois, sem essa série, a representação mental da própria série de tempo, como condição da possibilidade do mundo sensual, não poderia ser apresentada a nós.

Objetivamente, o tempo, como condição formal da possibilidade de mudança, precede todas as mudanças; mas subjetivamente, e na consciência, a representação do tempo, como qualquer outra, é dada apenas por ocasião da percepção.

Mas toda mudança está sob sua condição, que a precede a tempo e a torna necessária. Agora, a existência de uma dada condição pressupõe uma série completa de condições até o absolutamente incondicionado, o que por si só

é absolutamente necessário. Segue-se que algo que é absolutamente necessário deve existir, se a mudança existir como consequência. Mas essa coisa necessária em si pertence ao mundo sensual. Suponhamos que ela exista fora e fora dele, a série de mudanças cósmicas receberia dele um começo, e, no entanto, essa causa necessária não pertenceria ao mundo dos sentidos. Mas isso é impossível. Pois, como o início de uma série no tempo é determinado apenas pelo que a precede no tempo, a condição suprema do início de uma série de mudanças deve existir no tempo em que essa série em si não existia; pois um princípio supõe um tempo anterior, no qual a coisa que começa a existir não existia. A causalidade da causa necessária das mudanças, e consequentemente a própria causa, deve por essas razões pertencer ao tempo - e aos fenômenos, sendo o tempo possível apenas como a forma dos fenômenos. Consequentemente, não pode ser cogitado como separado do mundo dos sentidos - a soma total de todos os fenômenos. Há, portanto, contido no mundo, algo que é absolutamente necessário - seja toda a série cósmica em si, ou apenas uma parte dela. Consequentemente, não pode ser cogitado como separado do mundo dos sentidos - a soma total de todos os fenômenos. Há, portanto, contido no mundo, algo que é absolutamente necessário - seja toda a série cósmica em si, ou apenas uma parte dela. Consequentemente, não pode ser cogitado como separado do mundo dos sentidos - a soma total de todos os fenômenos. Há, portanto, contido no mundo, algo que é absolutamente necessário - seja toda a série cósmica em si, ou apenas uma parte dela.

ANTÍTESE.

Um ser absolutamente necessário não existe, nem no mundo, nem fora dele - como sua causa.

PROVA.

Conceda que o próprio mundo é necessário ou que nele existe uma existência necessária. Dois casos são possíveis. Primeiro, deve haver na série de mudanças cósmicas um começo que é incondicionalmente necessário e, portanto, sem causa - o que está em desacordo com a lei dinâmica da

determinação de todos os fenômenos no tempo; ou, em segundo lugar, a própria série é sem começo e, embora contingente e condicionada em todas as suas partes, é, no entanto, absolutamente necessária e incondicionada como um todo - o que é autocontraditório. Pois a existência de um agregado não pode ser necessária, se nenhuma parte dele possuir a existência necessária.

Conceda, por outro lado, que uma causa absolutamente necessária exista fora e fora do mundo. Essa causa, como o membro mais alto da série de causas de mudanças cósmicas, deve originar ou começar a existência deste e de suas séries.

A palavra começar é tomada em dois sentidos. O primeiro é ativo - a causa sendo considerada como iniciando uma série de condições como seu efeito (infit). O segundo é passivo - a causalidade na própria causa começando a operar (em forma). Eu raciocino aqui do primeiro ao segundo.

Nesse caso, também deve começar a agir, e sua causalidade pertenceria, portanto, ao tempo e, conseqüentemente, à soma total dos fenômenos, isto é, ao mundo. Segue-se que a causa não pode estar fora do mundo; o que é contraditório com a hipótese. Portanto, nem no mundo, nem fora dele (mas em conexão causal com ele), existe algum ser absolutamente necessário.

OBSERVAÇÕES SOBRE A QUARTA ANTINOMIA.

SOBRE TESE.

Para demonstrar a existência de um ser necessário, neste lugar não me é permitido empregar outro senão o argumento cosmológico, que sobe dos condicionados nos fenômenos para os incondicionados na concepção - sendo o incondicionado considerado a condição necessária da totalidade absoluta de as séries. A prova, da mera idéia de um ser supremo, pertence a outro princípio da razão e requer discussão separada.

A pura prova cosmológica demonstra a existência de um ser necessário, mas ao mesmo tempo deixa-o bastante instável, seja este ser o próprio mundo ou bastante distinto dele. Para estabelecer a verdade desta última visão, são necessários princípios, que não são cosmológicos e não prosseguem na série de fenômenos. Deveríamos exigir que introduzíssemos em nossas provas as concepções de seres contingentes - consideradas meramente como objetos do entendimento, e também um princípio que nos permita conectá-las, por meio de meras concepções, a um ser necessário. Mas o lugar apropriado para todos esses argumentos é uma filosofia transcendente, que infelizmente ainda não foi estabelecida.

Mas, se começarmos nossa prova cosmologicamente, colocando no alicerce dela a série de fenômenos, e a regressão nela de acordo com as leis empíricas da causalidade, não temos a liberdade de romper com esse modo de demonstração e deixar passar para algo que não é um membro da série. A condição deve ser tomada exatamente da mesma maneira que a relação entre o condicionada e sua condição na série foi tomada, pois a série deve nos conduzir em uma regressão ininterrupta a essa condição suprema. Mas se essa relação é sensual e pertence ao possível emprego empírico da compreensão, a condição ou causa suprema deve fechar a série regressiva de acordo com as leis da sensibilidade e, conseqüentemente, deve pertencer à série do tempo.

Certos filósofos, no entanto, permitiram-se a liberdade de fazer esse sal (metabasis eis allo gonos) A partir das mudanças no mundo, eles concluíram sua contingência empírica, isto é, sua dependência de causas empiricamente determinadas, e assim admitiram uma série crescente de condições empíricas: e nisso elas têm toda a razão. Mas como não conseguiram encontrar nesta série nenhum princípio primitivo ou nenhum membro mais alto, passaram repentinamente da concepção empírica de contingência para a categoria pura, que nos apresenta uma série - não sensual, mas intelectual - cuja completude certamente repousa sobre a existência de uma causa absolutamente necessária. Mais ainda, esta série intelectual não está ligada a nenhuma condição sensual; e, portanto, está livre da condição do tempo,

que exige espontaneamente que comece sua causalidade no tempo. Mas esse procedimento é perfeitamente inadmissível, como ficará claro a seguir.

No sentido puro das categorias, isso é contingente, cujo oposto contraditório é possível. Agora não podemos raciocinar da contingência empírica para a intelectual. O oposto do que é alterado - o oposto de seu estado - é real em outro momento e, portanto, é possível. Consequentemente, não é o oposto contraditório do estado anterior. Para isso, é necessário que, ao mesmo tempo em que o estado anterior existisse, seu oposto pudesse existir em seu lugar; mas tal cognição não nos é dada no mero fenômeno da mudança. Um corpo que estava em movimento = A entra em estado de repouso = não-A. Agora não se pode concluir do fato de que um estado oposto ao estado A o segue, que o oposto contraditório de A é possível; e que A é, portanto, contingente. Para provar isso, deveríamos saber que o estado de descanso poderia ter existido no mesmo período em que a moção ocorreu. Agora, não sabemos nada além de que o estado de descanso foi real no tempo que se seguiu ao estado de movimento; consequentemente, que isso também era possível. Mas o movimento de uma vez, e o descanso de outra, não são contraditórios em oposição. Segue-se do que foi dito que a sucessão de determinações opostas, isto é, mudança, não demonstra o fato de contingência como representado nas concepções do entendimento puro; e que não pode, portanto, nos conduzir ao fato da existência de um ser necessário. A mudança prova uma contingência meramente empírica, ou seja, que o novo estado não poderia ter existido sem uma causa, que pertence ao tempo anterior.

SOBRE A ANTITESE.

As dificuldades que nos encontramos, em nossa tentativa de elevar-nos através da série de fenômenos à existência de uma causa suprema absolutamente necessária, não devem ter origem na nossa incapacidade de estabelecer a verdade de nossas meras concepções da existência necessária de uma coisa. Ou seja, nossas objeções não são ontológicas, mas devem ser direcionadas contra a conexão causal com uma série de fenômenos de uma condição que é ela própria incondicionada. Em uma palavra, eles devem ser

cosmológicos e se relacionar com leis empíricas. Devemos mostrar que a regressão na série de causas (no mundo dos sentidos) não pode concluir com uma condição empiricamente incondicionada, e que o argumento cosmológico da contingência do estado cósmico - uma contingência supostamente decorrente da mudança - não justifica nós em aceitar uma primeira causa, ou seja,

O leitor observará nesta antinomia um contraste muito notável. Os mesmos fundamentos da prova que estabeleceram na tese a existência de um ser supremo, demonstraram na antítese - e com o mesmo rigor - a inexistência de tal ser. Descobrimos, primeiro, que existe um ser necessário, porque todo o tempo passado contém a série de todas as condições e, com ela, o incondicionado (o necessário); segundo, que não existe nenhum ser necessário, pela mesma razão, que todo o tempo passado contenha a série de todas as condições - que são elas próprias, portanto, em conjunto, condicionadas. A causa dessa aparente incongruência é a seguinte. Atendemos, no primeiro argumento, apenas à totalidade absoluta da série de condições, uma das quais determina a outra no tempo, e assim chegar a um incondicional necessário. No segundo, consideramos, pelo contrário, a contingência de tudo o que é determinado na série do tempo - pois todo evento é precedido por um tempo, no qual a própria condição deve ser determinada como condicionada - e, portanto, tudo o que é incondicionado ou absolutamente necessário desaparece. Em ambos, o modo de prova está de acordo com o procedimento comum da razão humana, que muitas vezes entra em desacordo consigo mesmo, ao considerar um objeto de dois pontos de vista diferentes. Herr von Mairan considerou a controvérsia entre dois astrônomos célebres, que surgiu de uma dificuldade semelhante quanto à escolha de um ponto de vista adequado, como um fenômeno de importância suficiente para justificar um tratado separado sobre o assunto. O que se concluiu: a lua gira em seu próprio eixo, porque apresenta constantemente o mesmo lado da terra; o outro declarou que a lua não gira em seu próprio eixo, pela mesma razão. Ambas as conclusões estavam perfeitamente corretas, de acordo com o ponto de vista a partir do qual os movimentos da lua foram considerados.

SEÇÃO III Do interesse da razão nessas autocontradições.

Temos assim completamente diante de nós o procedimento dialético das idéias cosmológicas. Nenhuma experiência possível pode nos apresentar um objeto adequado a eles em extensão. Mais ainda, a própria razão não pode cogitá-las, de acordo com as leis gerais da experiência. E, no entanto, não são ficções arbitrárias de pensamento. Pelo contrário, a razão, em seu progresso ininterrupto na síntese empírica, é necessariamente conduzida a eles, quando se esforça para se libertar de todas as condições e compreender em sua totalidade incondicional aquilo que só pode ser determinado condicionalmente de acordo com as leis da experiência. Essas proposições dialéticas são tantas tentativas de resolver quatro problemas naturais e inevitáveis da razão. Não há mais nem menor que esse número, porque não existem outras séries de hipóteses sintéticas, a priori a síntese empírica.

As brilhantes reivindicações da razão que tentam estender seu domínio além dos limites da experiência foram representadas acima apenas em fórmulas secas, que contêm apenas os fundamentos de suas pretensões. Além disso, em conformidade com o caráter de uma filosofia transcendental, foram libertados de todo elemento empírico; embora todo o esplendor das promessas que cumprem e as antecipações que excitam, só se manifeste quando relacionado a cognições empíricas. Na aplicação deles, no entanto, e no aumento progressivo do emprego da razão, enquanto luta para se elevar da região da experiência e subir para essas idéias sublimes, a filosofia descobre um valor e uma dignidade que, se pudesse, cumprir suas afirmações, a elevaria muito acima de todos os outros departamentos do conhecimento humano - professar, como isso, apresentar uma base segura para nossas maiores esperanças e os objetivos finais de todos os esforços da razão. As perguntas: se o mundo tem um começo e um limite para sua extensão no espaço; se existe em algum lugar, ou talvez, no meu próprio pensamento, uma unidade indivisível e indestrutível - ou se existe apenas o que é divisível e transitório; se sou um agente livre ou, como outros seres, estou preso às correntes da natureza e do destino; se, finalmente, existe uma causa suprema do mundo, ou todo o nosso pensamento e especulação

deve terminar com a natureza e a ordem das coisas externas - são questões cuja solução o matemático trocaria voluntariamente toda a sua ciência; pois nela não há satisfação pelas aspirações mais elevadas e pelos desejos mais ardentes da humanidade. Não, pode-se até dizer que o verdadeiro valor da matemática - esse orgulho da razão humana - consiste nisto: que ela guia a razão para o conhecimento da natureza - em suas manifestações maiores e menos evidentes - em sua bela ordem e regularidade - além disso, guia-a para uma visão da maravilhosa unidade das forças móveis nas operações da natureza, muito além das expectativas de uma filosofia que se baseia apenas na experiência; e que ela encoraja a filosofia a estender a província da razão além de toda a experiência e, ao mesmo tempo, fornece os materiais mais excelentes para apoiar suas investigações, na medida em que sua natureza o permita, por intuições adequadas e concordantes. que ela guia a razão para o conhecimento da natureza - tanto em suas manifestações maiores quanto em suas menos manifestações - em sua bela ordem e regularidade - a guia, além disso, a uma visão da maravilhosa unidade das forças móveis nas operações da natureza, muito além das expectativas de uma filosofia baseada apenas na experiência; e que ela encoraja a filosofia a estender a província da razão além de toda a experiência e, ao mesmo tempo, fornece os materiais mais excelentes para apoiar suas investigações, na medida em que sua natureza o permita, por intuições adequadas e concordantes. que ela guia a razão para o conhecimento da natureza - tanto em suas manifestações maiores quanto em suas menos manifestações - em sua bela ordem e regularidade - a guia, além disso, a uma visão da maravilhosa unidade das forças móveis nas operações da natureza, muito além das expectativas de uma filosofia baseada apenas na experiência; e que ela encoraja a filosofia a estender a província da razão além de toda a experiência e, ao mesmo tempo, fornece os materiais mais excelentes para apoiar suas investigações, na medida em que sua natureza o permita, por intuições adequadas e concordantes.

Infelizmente para especulação - mas talvez felizmente para os interesses práticos da humanidade - a razão, no meio de suas maiores antecipações, encontra-se cercada por uma pressão de conclusões opostas e contraditórias, das quais nem sua honra nem sua segurança lhe permitirão

tirar costas. Tampouco pode considerar indiferentes esses trens conflitantes de raciocínio como meras passagens de armas, e menos ainda pode comandar a paz; pois no assunto do conflito ela tem um profundo interesse. Não há outro caminho que lhe seja deixado a não ser refletir sobre a origem dessa desunião na razão - se pode não resultar de um mero mal-entendido. Após essa investigação, reivindicações arrogantes teriam que ser abandonadas pelos dois lados; mas a soberania da razão sobre o entendimento e o senso seria baseada em uma base segura.

No momento, adiaremos essa investigação radical e, entretanto, consideraremos um pouco o lado da controvérsia que deveríamos tomar de bom grado, se fôssemos obrigados a nos tornarmos partidários. Como, neste caso, deixamos de lado completamente o critério lógico da verdade e apenas consultamos nosso próprio interesse em referência à questão, essas considerações, embora inadequadas para resolver a questão do direito em qualquer das partes, nos permitirão compreender como aqueles que participaram da luta adotam uma visão e não a outra - nenhuma percepção especial sobre o assunto, no entanto, influenciou sua escolha. Ao mesmo tempo, eles nos explicam muitas outras coisas - por exemplo, o fervoroso zelo de um lado e a fria manutenção de sua causa do outro;

Há uma coisa, porém, que determina o ponto de vista adequado, do qual somente essa investigação preliminar pode ser instituída e realizada com a devida completude - e é a comparação dos princípios pelos quais os dois lados, tese e antítese, procedem. . Meus leitores observariam nas proposições da antítese uma completa uniformidade no modo de pensar e uma perfeita unidade de princípio. Seu princípio era o do empirismo puro, não apenas na explicação dos fenômenos no mundo, mas também na solução das idéias transcendentais, mesmo as do próprio universo. As afirmações da tese, pelo contrário, basearam-se, além do modo empírico de explicação empregado na série de fenômenos, em proposições intelectuais; e seus princípios até agora não eram simples. Vou denominar a tese,

Do lado do dogmatismo, ou da tese, portanto, na determinação das idéias

cosmológicas, encontramos:

1. Um interesse prático, que deve ser muito querido para todo homem que pensa bem. Que a palavra tem um começo - que a natureza do meu eu pensante é simples e, portanto, indestrutível - que eu sou um agente livre e que estou acima da compulsão da natureza e de suas leis - e, finalmente, que toda a ordem das coisas, que formam o mundo, depende de um Ser Supremo, de quem o todo recebe unidade e conexão - essas são muitas pedras fundamentais da moralidade e da religião. A antítese nos priva de todos esses suportes - ou, pelo menos, parece nos privar.

2. Um interesse especulativo da razão se manifesta deste lado. Pois, se tomarmos as idéias transcendentais e as empregarmos da maneira que a tese dirige, podemos exhibir completamente a priorizada a cadeia de condições e entender a derivação do condicionado - começando pelo incondicionado. Isso a antítese não faz; e por esse motivo não se encontra com uma recepção bem-vinda. Pois ela não pode responder à nossa pergunta, respeitando as condições de sua síntese - exceto aquelas que devem ser complementadas por outra questão, e assim por diante até o infinito. Segundo ele, devemos subir de um dado começo para um ainda mais alto; cada parte nos conduz a uma parte ainda menor; todo evento é precedido por outro evento que é sua causa; e as condições da existência repousam sempre em outras condições ainda mais elevadas, e não encontram fim nem base em alguma coisa auto-subsistente como o ser primordial.

3. Este lado também tem a vantagem da popularidade; e isso constitui uma pequena parte de sua reivindicação a favor. O entendimento comum não encontra a menor dificuldade na idéia do começo incondicional de toda síntese - acostumado, como é, a seguir nossas conseqüências a procurar uma base adequada para a cognição. Além disso, na concepção de um primeiro absoluto - cuja possibilidade ele não investiga -, é altamente gratificante encontrar um ponto de partida firmemente estabelecido para suas tentativas de teoria; enquanto na subida inquieta e contínua do

condicionado à condição, sempre com um pé no ar, ela não encontra satisfação.

Do lado da antítese, ou empirismo, na determinação das idéias cosmológicas:

1. Não podemos descobrir nenhum interesse prático decorrente de princípios puros da razão, como a moralidade e a religião presentes. Pelo contrário, o empirismo puro parece esvaziá-los de todo o seu poder e influência. Se não existe um Ser Supremo distinto do mundo - se o mundo é sem começo e, conseqüentemente, sem um Criador - se nossas vontades não são livres, e a alma é divisível e sujeita à corrupção como a matéria - as idéias e princípios de a moralidade perde toda a validade e cai nas idéias transcendentais que constituíam seu suporte teórico.

2. Mas o empirismo, em compensação, sustenta à razão, em seus interesses especulativos, certas vantagens importantes, que excedem em muito as que o dogmatista pode nos prometer. Pois, quando empregado pelo empirista, o entendimento está sempre em seu próprio campo de investigação - o campo da experiência possível, cujas leis ele pode explorar e, assim, estende sua cognição com segurança e inteligência clara, sem ser parado por limites em qualquer direção. . Aqui ele pode e deve encontrar e apresentar à intuição seu próprio objeto - não apenas em si mesmo, mas em todas as suas relações; ou, se empregar concepções, com esse fundamento sempre poderá apresentar as imagens correspondentes em intuições claras e inconfundíveis. É completamente desnecessário renunciar à orientação da natureza, apegar-se a idéias cujos objetos não podem conhecer; Porque, como meras entidades intelectuais, elas não podem ser apresentadas em nenhuma intuição. Pelo contrário, nem sequer é permitido abandonar sua ocupação adequada, sob o pretexto de que foi levada a uma conclusão (pois nunca pode ser), e passar para a região da razão idealizadora e de concepções transcendentais, que é não é necessário observar e explorar as leis da natureza, mas apenas pensar e imaginar - protegido de ser contraditado pelos fatos, porque não foram chamados como testemunhas,

mas passados ou talvez subordinados aos chamados interesses e interesses mais elevados. considerações de pura razão.

Portanto, o empirista nunca se permitirá aceitar qualquer época da natureza pela primeira - o estado absolutamente primordial; ele não acreditará que possa haver limites para sua visão de seus vastos domínios, nem passar dos objetos da natureza, que ele pode explicar satisfatoriamente por meio da observação e do pensamento matemático - que ele pode determinar sinteticamente na intuição, para aqueles que nem sentido nem imaginação podem apresentar-se in concreto; ele não concederá a existência de uma faculdade na natureza, operando independentemente das leis da natureza - uma concessão que introduziria incerteza no procedimento do entendimento, que é guiado pelas leis necessárias à observação dos fenômenos; nem, finalmente, ele se permitirá procurar uma causa além da natureza, na medida em que nada a conhecemos, e somente a partir dela receberá uma base objetiva para todas as nossas concepções e instruções nas leis invariáveis das coisas.

e ao mesmo tempo nos direcionaria para o modo correto de estender a província do entendimento, com a ajuda do único verdadeiro professor, a experiência. Em obediência a esse conselho, hipóteses intelectuais e fé não seriam chamadas em auxílio de nossos interesses práticos; nem devemos apresentá-los sob os pomposos títulos de ciência e insight. Pois a cognição especulativa não pode encontrar uma base objetiva em nenhum outro lugar além da experiência; e, quando ultrapassamos seus limites, nossa síntese, que exige sempre novas cognições independentes da experiência, não tem substrato de intuição sobre o qual construir. hipóteses intelectuais e fé não seriam chamadas em auxílio de nossos interesses práticos; nem devemos apresentá-los sob os pomposos títulos de ciência e insight. Pois a cognição especulativa não pode encontrar uma base objetiva em nenhum outro lugar além da experiência; e, quando ultrapassamos seus limites, nossa síntese, que exige sempre novas cognições independentes da experiência, não tem substrato de intuição sobre o qual construir. hipóteses intelectuais e fé não seriam chamadas em auxílio de nossos interesses práticos; nem devemos

apresentá-los sob os pomposos títulos de ciência e insight. Pois a cognição especulativa não pode encontrar uma base objetiva em nenhum outro lugar além da experiência; e, quando ultrapassamos seus limites, nossa síntese, que exige sempre novas cognições independentes da experiência, não tem substrato de intuição sobre o qual construir.

Mas se - como muitas vezes acontece - o empirismo, em relação às idéias, se torna dogmático e nega com ousadia o que está acima da esfera de sua cognição fenomenal, cai no erro da intemperança - um erro que é aqui ainda mais repreensível, assim, o interesse prático da razão recebe uma lesão irreparável.

E isso constitui a oposição entre epicurismo e platonismo.

No entanto, ainda é uma dúvida se Epicuro alguma vez propôs esses princípios como orientações para o emprego objetivo do entendimento. Se, de fato, não passavam de máximas para o exercício especulativo da razão, ele evidencia um espírito filosófico mais genuíno do que qualquer um dos filósofos da antiguidade. Que, na explicação dos fenômenos, devemos proceder como se o campo de investigação não tivesse limites no espaço nem início no tempo; que devemos estar satisfeitos com o ensino da experiência em referência ao material sobre o qual o mundo é colocado; que não devemos procurar outro modo de originação de eventos além do que é determinado pelas leis inalteráveis da natureza; e finalmente, que não empregamos a hipótese de uma causa distinta do mundo para explicar um fenômeno ou para o próprio mundo - são princípios para a extensão da filosofia especulativa e a descoberta das verdadeiras fontes dos princípios da moral, que, por pouco que sejam conformes com os dias atuais, estão indubitavelmente corretos. Ao mesmo tempo, qualquer pessoa que deseje ignorar, por mera especulação, essas proposições dogmáticas, não precisa, por esse motivo, ser acusada de negá-las.

Epicuro e Platão afirmam mais em seus sistemas do que sabem. O primeiro

incentiva e avança a ciência - ainda que em prejuízo da prática; o último apresenta excelentes princípios para a investigação do prático, mas, em relação a tudo o que podemos alcançar à cognição especulativa, permite que a razão acrescente explicações idealistas dos fenômenos naturais à grande lesão da investigação física.

3. No que diz respeito ao terceiro motivo para a escolha preliminar de uma parte nessa guerra de afirmações, parece extraordinário que o empirismo seja totalmente impopular. Deveríamos estar inclinados a acreditar que o entendimento comum o receberia com prazer - prometendo satisfazê-lo sem ultrapassar os limites da experiência e sua ordem conectada; enquanto o dogmatismo transcendental obriga a elevar-se a concepções que ultrapassam em muito a inteligência e a capacidade dos pensadores mais praticados. Mas nisso, na verdade, deve ser encontrado seu verdadeiro motivo. Pois o entendimento comum encontra-se em uma situação em que nem mesmo os mais instruídos podem tirar vantagem disso. Se entende pouco ou nada sobre essas concepções transcendentais, ninguém mais pode se gabar de entender; e, embora possa não se expressar de maneira tão escolástica quanto os outros, pode se ocupar de raciocínios e argumentos sem fim, vagando entre meras idéias, sobre as quais sempre podemos ser muito eloquentes, porque nada sabemos sobre elas; enquanto, na observação e investigação da natureza, seria forçado a permanecer burro e a confessar sua total ignorância. Assim, a indolência e a vaidade se formam fortes recomendações desses princípios. Além disso, embora seja difícil para um filósofo assumir um princípio, do qual ele não pode dar conta razoável, e ainda mais empregar concepções, cuja realidade objetiva não pode ser estabelecida, nada é mais comum no comum. compreensão. Ele quer algo que lhe permita trabalhar com confiança. A dificuldade de até compreender uma suposição não a incomoda, porque - sem saber o que significa compreender - nunca pensa na suposição que possa estar adotando como princípio; e considera como conhecido aquilo com o qual se familiarizou com o uso constante. E, finalmente, todos os interesses especulativos desaparecem antes dos interesses práticos que ele preza; e imagina que entende e sabe quais são suas necessidades e esperanças que o levam a assumir ou acreditar. Assim, o empirismo da razão idealizante

transcendental é roubado de toda a popularidade; e, por mais prejudicial que seja para os mais altos princípios práticos, não há receio de que alguma vez ultrapasse os limites das escolas ou adquira qualquer favor ou influência na sociedade ou com a multidão. porque - sem saber o que significa compreender - nunca pensa na suposição que possa estar adotando como princípio; e considera como conhecido aquilo com o qual se familiarizou com o uso constante. E, finalmente, todos os interesses especulativos desaparecem antes dos interesses práticos que ele preza; e imagina que entende e sabe quais são suas necessidades e esperanças que o levam a assumir ou acreditar. Assim, o empirismo da razão idealizante transcendental é roubado de toda a popularidade; e, por mais prejudicial que seja para os mais altos princípios práticos, não há receio de que alguma vez ultrapasse os limites das escolas ou adquira qualquer favor ou influência na sociedade ou com a multidão. porque - sem saber o que significa compreender - nunca pensa na suposição que possa estar adotando como princípio; e considera como conhecido aquilo com o qual se familiarizou com o uso constante. E, finalmente, todos os interesses especulativos desaparecem antes dos interesses práticos que ele preza; e imagina que entende e sabe quais são suas necessidades e esperanças que o levam a assumir ou acreditar. Assim, o empirismo da razão idealizante transcendental é roubado de toda a popularidade; e, por mais prejudicial que seja para os mais altos princípios práticos, não há receio de que alguma vez ultrapasse os limites das escolas ou adquira qualquer favor ou influência na sociedade ou com a multidão. e considera como conhecido aquilo com o qual se familiarizou com o uso constante. E, finalmente, todos os interesses especulativos desaparecem antes dos interesses práticos que ele preza; e imagina que entende e sabe quais são suas necessidades e esperanças que o

levam a assumir ou acreditar. Assim, o empirismo da razão idealizante transcendental é roubado de toda a popularidade; e, por mais prejudicial que seja para os mais altos princípios práticos, não há receio de que alguma vez ultrapasse os limites das escolas ou adquira qualquer favor ou influência na sociedade ou com a multidão. Assim, o empirismo da razão idealizante transcendental é roubado de toda a popularidade; e, por mais prejudicial que seja para os mais altos princípios práticos, não há receio de que alguma vez ultrapasse os limites das escolas ou adquira qualquer favor ou influência na sociedade ou com a multidão. Assim, o empirismo da razão idealizante transcendental é roubado de toda a popularidade; e, por mais prejudicial que seja para os mais altos princípios práticos, não há receio de que alguma vez ultrapasse os limites das escolas ou adquira qualquer favor ou influência na sociedade ou com a multidão.

A razão humana é por natureza arquitetônica. Isto é, considera todas as cognições como partes de um sistema possível e, portanto, aceita apenas princípios que pelo menos não incapacitam uma cognição à qual possamos ter alcançado ao ser colocada junto com outras pessoas em um sistema geral. Mas as proposições da antítese são de caráter que impossibilitam a realização de um edifício de cognições. De acordo com eles, além de um estado ou época do mundo, sempre há um mais antigo; em todas as partes sempre outras são divisíveis; precedendo cada evento outro, cuja origem deve ser procurada ainda mais alto; e tudo na existência é condicionado, e ainda não depende de uma existência incondicional e primordial. Como, portanto, a antítese não admite a existência de um primeiro começo que possa estar disponível como fundamento; um edifício completo da cognição, na presença de tal hipótese, é totalmente impossível. Assim, o interesse arquitetônico da razão, que requer uma unidade - não empírica, mas a priori e racional - constitui uma recomendação natural para as afirmações da tese em nossa antinomia.

Mas se alguém pudesse se libertar inteiramente de todas as considerações de interesse e pesar sem parcialidade as afirmações da razão, atendendo apenas ao seu conteúdo, independentemente das consequências que daí

decorrem; tal pessoa, na suposição de que não conhecia outra saída para a confusão, a não ser resolver a verdade de uma ou outra das doutrinas conflitantes, viveria em um estado de hesitação contínua. Hoje, ele se sentiria convencido de que a vontade humana é livre; amanhã, considerando a cadeia indissolúvel da natureza, ele consideraria a liberdade uma mera ilusão e declararia que a natureza é tudo em tudo. Mas, se ele fosse chamado à ação, o jogo da razão meramente especulativa desapareceria como as formas de um sonho, e o interesse prático ditaria sua escolha de princípios. Mas, como convém a um ser reflexivo e indagador dedicar certos períodos de tempo ao exame de sua própria razão - despojar-se de toda parcialidade e, francamente, comunicar suas observações para o julgamento e a opinião de outras pessoas; para que ninguém possa ser responsabilizado, muito menos impedido de colocar ambas as partes em julgamento, com permissão para terminar, livres de intimidação, antes da intimidação, diante de um júri jurado de igual condição consigo - a condição de homens fracos e falíveis .

SEÇÃO IV Da necessidade imposta à Razão Pura de apresentar uma Solução de seus Problemas Transcendentais.

Reconhecer a capacidade de resolver todos os problemas e responder a todas as perguntas seria uma profissão certa para convencer qualquer filósofo de gabar-se extravagante e auto-presunção e destruir imediatamente a confiança que de outra maneira poderia ter sido depositada nele. Existem, no entanto, ciências tão constituídas que toda pergunta que surge em sua esfera deve necessariamente ser capaz de receber uma resposta do conhecimento já possuído, pois a resposta deve ser recebida das mesmas fontes de onde a pergunta surgiu. Em tais ciências, não é permitido desculpar-nos pelo argumento da ignorância necessária e inevitável; uma solução é absolutamente necessária. A regra do certo e do errado deve nos ajudar a conhecer o que é certo ou errado em todos os casos possíveis; caso contrário, a ideia de obrigação ou dever seria totalmente nula, pois não podemos ter nenhuma obrigação com aquilo que não podemos conhecer. Por outro lado, em nossas investigações dos fenômenos da natureza, muito deve permanecer incerto, e muitas questões

continuam insolúveis; porque o que sabemos da natureza está longe de ser suficiente para explicar todos os fenômenos que são apresentados à nossa observação. Agora, a pergunta é: “Se existe na filosofia transcendental alguma pergunta relacionada a um objeto apresentado à razão pura, que não pode ser respondida por essa razão; e se devemos considerar o assunto da questão bastante incerto, até onde o nosso conhecimento se estende, e devemos dar-lhe um lugar entre esses assuntos, dos quais temos apenas a concepção necessária para nos permitir fazer uma pergunta: professores ou materiais que nos falham, no entanto, quando tentamos uma resposta. Por outro lado, em nossas investigações dos fenômenos da natureza, muito deve permanecer incerto, e muitas questões continuam insolúveis; porque o que sabemos da natureza está longe de ser suficiente para explicar todos os fenômenos que são apresentados à nossa observação. Agora, a pergunta é: “Se existe na filosofia transcendental alguma pergunta relacionada a um objeto apresentado à razão pura, que não pode ser respondida por essa razão; e se devemos considerar o assunto da questão bastante incerto, até onde o nosso conhecimento se estende, e devemos dar-lhe um lugar entre esses assuntos, dos quais temos apenas a concepção necessária para nos permitir fazer uma pergunta: professores ou materiais que nos falham, no entanto, quando tentamos uma resposta. Por outro lado, em nossas investigações dos fenômenos da natureza, muito deve permanecer incerto, e muitas questões continuam insolúveis; porque o que sabemos da natureza está longe de ser suficiente para explicar todos os fenômenos que são apresentados à nossa observação. Agora, a pergunta é: “Se existe na filosofia transcendental alguma pergunta relacionada a um objeto apresentado à razão pura, que não pode ser respondida por essa razão; e se devemos considerar o assunto da questão bastante incerto, até onde o nosso conhecimento se estende, e devemos dar-lhe um lugar entre esses assuntos, dos quais temos apenas a concepção necessária para nos permitir fazer uma pergunta: professores ou materiais que nos falham, no entanto, quando tentamos uma resposta. e muitas perguntas continuam insolúveis; porque o que sabemos da natureza está longe de ser suficiente para explicar todos os fenômenos que são apresentados à nossa observação. Agora, a pergunta é: “Se existe na filosofia transcendental alguma pergunta relacionada a um objeto apresentado à razão pura, que não pode ser respondida por essa razão; e se devemos considerar o assunto da questão

bastante incerto, até onde o nosso conhecimento se estende, e devemos dar-lhe um lugar entre esses assuntos, dos quais temos apenas a concepção necessária para nos permitir fazer uma pergunta: professores ou materiais que nos falham, no entanto, quando tentamos uma resposta. e muitas perguntas continuam insolúveis; porque o que sabemos da natureza está longe de ser suficiente para explicar todos os fenômenos que são apresentados à nossa observação. Agora, a pergunta é: “Se existe na filosofia transcendental alguma pergunta relacionada a um objeto apresentado à razão pura, que não pode ser respondida por essa razão; e se devemos considerar o assunto da questão bastante incerto, até onde o nosso conhecimento se estende, e devemos dar-lhe um lugar entre esses assuntos, dos quais temos apenas a concepção necessária para nos permitir fazer uma pergunta: professores ou materiais que nos falham, no entanto, quando tentamos uma resposta. “Se há na filosofia transcendental alguma pergunta relacionada a um objeto apresentado à razão pura, que não pode ser respondida por essa razão; e se devemos considerar o assunto da questão bastante incerto, até onde o nosso conhecimento se estende, e devemos dar-lhe um lugar entre esses assuntos, dos quais temos apenas a concepção necessária para nos permitir fazer uma pergunta: professores ou materiais que nos falham, no entanto, quando tentamos uma resposta. “Se há na filosofia transcendental alguma pergunta relacionada a um objeto apresentado à razão pura, que não pode ser respondida por essa razão; e se devemos considerar o assunto da questão bastante incerto, até onde o nosso conhecimento se estende, e devemos dar-lhe um lugar entre esses assuntos, dos quais temos apenas a concepção necessária para nos permitir fazer uma pergunta: professores ou materiais que nos falham, no entanto, quando tentamos uma resposta.

Agora, sustento que, entre todas as cognições especulativas, a peculiaridade da filosofia transcendental é que não há dúvida em relação a um objeto apresentado à razão pura, que é insolúvel por essa razão; e que a profissão de inevitável ignorância - alegando que o problema está além do alcance de nossas faculdades - não pode nos libertar da obrigação de apresentar uma resposta completa e satisfatória. Pois a própria concepção que nos permite levantar a questão deve nos dar o poder de respondê-la; na medida em que

o objeto, como no caso do certo e do errado, não deve ser descoberto a partir da concepção.

Mas, na filosofia transcendental, são apenas as questões cosmológicas às quais podemos exigir uma resposta satisfatória em relação à constituição de seu objeto; e não é permitido ao filósofo recorrer ao pretexto da ignorância necessária e da obscuridade impenetrável. Essas questões se referem apenas às idéias cosmológicas. Pois o objeto deve ser dado em experiência, e a questão está relacionada à adequação do objeto a uma ideia. Se o objeto é transcendental e, portanto, ele próprio desconhecido; se a questão, por exemplo, é se o objeto - algo, cujo fenômeno (interno - em nós mesmos) é pensado - ou seja, a alma, é em si um ser simples; ou se existe uma causa de todas as coisas, o que é absolutamente necessário - nesses casos, estamos buscando um objeto para nossa ideia,

A pergunta: "Qual é a constituição de um objeto transcendental?" é irrespondível - não podemos dizer o que é; mas podemos perceber que a pergunta em si não é nada; porque não está relacionado a nenhum objeto que possa ser apresentado a nós. Por esse motivo, devemos considerar todas as questões levantadas na psicologia transcendental como respondíveis e realmente respondidas; pois eles se relacionam com o sujeito transcendental de todos os fenômenos internos, que não é ele próprio fenômeno e, conseqüentemente, não é dado como um objeto, no qual, além disso, nenhuma das categorias - e é para elas que a pergunta é direcionada adequadamente - encontra quaisquer condições de sua aplicação. Aqui, portanto, é um caso em que nenhuma resposta é a única resposta adequada. Para uma pergunta sobre a constituição de algo que não pode ser cogitado por qualquer predicado determinado,

Somente as idéias cosmológicas possuem a peculiaridade de que podemos pressupor o objeto delas e a síntese empírica necessária para que a concepção desse objeto seja dada; e a questão que surge dessas idéias refere-se apenas ao progresso dessa síntese, na medida em que deve conter a totalidade absoluta - que, no entanto, não é empírica, pois não pode ser

dada em nenhuma experiência. Agora, como a pergunta aqui é unicamente em relação a uma coisa como objeto de uma experiência possível e não como uma coisa em si mesma, a resposta à questão cosmológica transcendental não precisa ser buscada fora da idéia, pois a pergunta não considera um objeto em si. A questão em relação a uma possível experiência não é: "O que pode ser dado em uma experiência em concreto" Mas "o que está contido na idéia, ao qual a síntese empírica deve se aproximar". A questão deve, portanto, ser capaz de resolver apenas a idéia. Pois a idéia é uma criação da própria razão, que, portanto, não pode renunciar à obrigação de responder ou nos remeter ao objeto desconhecido.

Não é tão extraordinário, como parece à primeira vista, que uma ciência exija e espere respostas satisfatórias para todas as questões que possam surgir dentro de sua própria esfera (*questiones domesticae*), embora, até um certo período, essas respostas possam não ter sido descobertas. Além da filosofia transcendental, existem apenas duas ciências puras da razão; aquele com um especulativo, o outro com um conteúdo prático - matemática pura e ética pura. Alguém já ouviu isso alegando que, por nossa completa e necessária ignorância das condições, é incerto que relação exata o diâmetro de um círculo carrega com o círculo em números racionais ou irracionais? Pelo primeiro, a soma não pode ser dada exatamente, pelo último apenas aproximadamente; e, portanto, decidimos que a impossibilidade de uma solução da questão é evidente. Lambert nos apresentou uma demonstração disso. Nos princípios gerais da moral, não pode haver nada incerto, pois as proposições são totalmente sem sentido, ou deve se originar apenas em nossas concepções racionais. Por outro lado, deve haver na ciência física um número infinito de conjecturas, que nunca podem se tornar certezas; porque os fenômenos da natureza não são dados como objetos dependentes de nossas concepções. A chave para a solução de tais questões não pode, portanto, ser encontrada em nossas concepções ou no pensamento puro, mas deve estar sem nós e, por essa razão, em muitos casos não deve ser descoberta; e, conseqüentemente, uma explicação satisfatória não pode ser esperada. As questões da analítica transcendental, que se relacionam com a dedução de nossa pura cognição, não devem ser consideradas do mesmo tipo que as mencionadas acima; pois

atualmente não estamos tratando da certeza dos julgamentos em relação à origem de nossas concepções, mas apenas dessa certeza em relação aos objetos.

e, portanto, em sua própria natureza contingente. Pois todas essas perguntas se referem a um objeto, que não pode ser dado em nenhum outro lugar além do pensamento. Esse objeto é a totalidade absolutamente incondicionada da síntese dos fenômenos. Se as concepções em nossas mentes não nos ajudarem a um certo resultado em relação a esses problemas, não devemos nos defender com o argumento de que o próprio objeto permanece oculto e desconhecido para nós. Pois tal coisa ou objeto não pode ser dado - não deve ser encontrado fora da ideia em nossas mentes. Devemos procurar a causa de nosso fracasso em nossa própria ideia, que é um problema insolúvel e em relação ao qual assumimos obstinadamente que existe um objeto real correspondente e adequado a ele. Uma explicação clara da dialética que reside em nossa concepção,

O pretexto de que somos incapazes de chegar à certeza em relação a esses problemas pode ser encontrado com essa pergunta, que requer pelo menos uma resposta clara: “De que fonte as ideias se originam, cuja solução envolve você em tais dificuldades? Você está procurando uma explicação de certos fenômenos; e você espera que essas ideias lhe dêem os princípios ou as regras desta explicação?” Que seja concedido que toda a natureza foi aberta diante de você; que nada foi escondido dos seus sentidos e da sua consciência. Ainda assim, você não podia conhecer in concreto o objeto de suas ideias em qualquer experiência. Pois o que é exigido não é apenas essa intuição completa e completa, mas também uma síntese completa e a consciência de sua totalidade absoluta; e isso não é possível por meio de qualquer cognição empírica. Segue-se que sua pergunta - sua ideia - não é de forma alguma necessária para a explicação de qualquer fenômeno; e a ideia não pode ter sido, em nenhum sentido, dada pelo próprio objeto. Pois esse objeto nunca pode ser apresentado a nós, porque não pode ser dado por nenhuma experiência possível. Quaisquer que sejam as percepções, você ainda está cercado por condições - no espaço ou no tempo - e não

pode descobrir nada incondicionado; nem você pode decidir se esse incondicionado deve ser colocado em um começo absoluto da síntese ou em uma totalidade absoluta da série sem começo. Um todo, na significação empírica do termo, é sempre meramente comparativo. O todo absoluto da quantidade (o universo), da divisão, da derivação, da condição de existência, com a pergunta - se deve ser produzido por síntese finita ou infinita, nenhuma experiência possível pode nos instruir a respeito. Você não conseguirá, por exemplo, explicar os fenômenos de um corpo no mínimo grau melhor, se você acredita que ele consiste em partes simples ou compostas; pois um fenômeno simples - e apenas uma série infinita de composição - nunca pode ser apresentado à sua percepção. Os fenômenos exigem e admitem explicação, apenas na medida em que as condições dessa explicação sejam dadas na percepção; mas a soma total do que é dado em fenômenos, considerado como um todo absoluto, é em si uma percepção - e, portanto, não podemos buscar explicações desse todo além de si, em outras percepções. A explicação desse todo é o objeto apropriado dos problemas transcendentais da razão pura.

Embora, portanto, a solução desses problemas seja inatingível por meio da experiência, não devemos nos permitir dizer que é incerto como o objeto de nossas investigações é constituído. Pois o objeto está em nossa própria mente e não pode ser descoberto na experiência; e precisamos apenas cuidar para que nossos pensamentos sejam consistentes um com o outro e evitar cair na anfíbolia de considerar nossa idéia como uma representação de um objeto dado empiricamente e, portanto, sermos reconhecidos de acordo com as leis da experiência. Uma solução dogmática é, portanto, não apenas insatisfatória, mas impossível. A solução crítica, que pode ser perfeitamente certa, não considera a questão objetivamente, mas prossegue investigando a base da cognição sobre a qual a questão se baseia.

SEÇÃO V. Exposição cética dos problemas cosmológicos apresentados nas quatro idéias transcendentais.

Devemos estar bastante dispostos a desistir da demanda de uma resposta dogmática para nossas perguntas, se entendemos de antemão que, seja a

resposta que seja, serviria apenas para aumentar nossa ignorância, nos lançar de uma incompreensibilidade para outra, de uma obscuridade em outra ainda maior, e talvez nos leve a contradições irreconciliáveis. Se uma resposta dogmática afirmativa ou negativa for exigida, é prudente deixar de lado os prováveis fundamentos de uma solução que está diante de nós e levar em consideração que vantagem obteremos se a resposta for favorecer um lado ou de outros? Se, em ambos os casos, a resposta for um mero absurdo, temos uma convocação irresistível para instituir uma investigação crítica da questão, com o objetivo de descobrir se é baseado em um pressuposto infundado e se relaciona a uma idéia, cuja falsidade seria mais facilmente exposta em sua aplicação e conseqüências do que na mera representação de seu conteúdo. Essa é a grande utilidade do modo cético de tratar as questões endereçadas pela pura razão a si mesma. Por esse método, facilmente nos livramos das confusões do dogmatismo e estabelecemos em seu lugar uma crítica moderada, que, como uma verdadeira catártica, removerá com sucesso as noções presunçosas da filosofia e suas conseqüências - a vã pretensão à ciência universal. Essa é a grande utilidade do modo cético de tratar as questões endereçadas pela pura razão a si mesma. Por esse método, facilmente nos livramos das confusões do dogmatismo e estabelecemos em seu lugar uma crítica moderada, que, como uma verdadeira catártica, removerá com sucesso as noções presunçosas da filosofia e suas conseqüências - a vã pretensão à ciência universal. Essa é a grande utilidade do modo cético de tratar as questões endereçadas pela pura razão a si mesma. Por esse método, facilmente nos livramos das confusões do dogmatismo e estabelecemos em seu lugar uma crítica moderada, que, como uma verdadeira catártica, removerá com sucesso as noções presunçosas da filosofia e suas conseqüências - a vã pretensão à ciência universal.

Se, então, eu conseguia entender a natureza de uma idéia cosmológica e perceber, antes de iniciar a discussão sobre o assunto, que, qualquer que seja o lado da questão referente à incondicionada síntese sintética regressiva dos fenômenos que ela favorecia - deve: ser grande ou pequeno demais para toda concepção do entendimento - eu seria capaz de compreender como a idéia, relacionada a um objeto da experiência - uma

experiência que deve ser adequada e de acordo com uma possível concepção do entendimento - deve ser completamente vazio e sem significado, na medida em que seu objeto é inadequado, considere-o como podemos. E esse é realmente o caso de todas as concepções cosmológicas, que, pela razão mencionada acima, envolvem a razão, desde que permaneça ligada a elas, em uma antinomia inevitável. Para suponha:

Primeiro, que o mundo não tem começo - nesse caso, é grande demais para nossa concepção; pois essa concepção, que consiste em uma regressão sucessiva, não pode ultrapassar toda a eternidade que decorreu. Conceda que ele tenha um começo, então é pequeno demais para a concepção do entendimento. Pois, como um princípio pressupõe um tempo anterior, não pode ser incondicionado; e a lei do emprego empírico do entendimento impõe a necessidade de procurar uma condição de tempo mais alta; e o mundo é, portanto, evidentemente pequeno demais para esta lei.

O mesmo acontece com a resposta dupla à pergunta sobre a extensão, no espaço, do mundo. Pois, se é infinito e ilimitado, deve ser muito grande para toda concepção empírica possível. Se é finito e limitado, temos o direito de perguntar: "O que determina esses limites?" O espaço vazio não é um correlato auto-subsistente das coisas e não pode ser uma condição final - e ainda menos uma condição empírica, fazendo parte de uma experiência possível. Pois como podemos ter alguma experiência ou percepção de um vazio absoluto? Mas a totalidade absoluta da síntese empírica requer que o incondicionado seja uma concepção empírica. Consequentemente, um mundo finito é pequeno demais para nossa concepção.

Segundo, se todo fenômeno (matéria) no espaço consiste em um número infinito de partes, a regressão da divisão é sempre grande demais para nossa concepção; e se a divisão do espaço deve cessar com algum membro da divisão (o simples), é pequena demais para a ideia do incondicionado. Para o membro em que descontinuamos, nossa divisão ainda admite uma regressão a muitas outras partes contidas no objeto.

Terceiro, suponha que todo evento no mundo ocorra de acordo com as leis da natureza; a causalidade de uma causa deve ser ela própria um evento e requer uma regressão a uma causa ainda mais elevada e, conseqüentemente, o prolongamento incessante da série de condições a parte priori. A natureza operativa é, portanto, muito grande para toda concepção que podemos formar na síntese de eventos cósmicos.

Se admitimos a existência de eventos produzidos espontaneamente, ou seja, de livre arbítrio, somos levados, em nossa busca por razões suficientes, a uma lei inevitável da natureza e somos compelidos a apelar à lei empírica da causalidade, e descobrimos que qualquer totalidade dessa conexão em nossa síntese é muito pequena para nossa necessária concepção empírica.

Quarto, se assumirmos a existência de um ser absolutamente necessário - seja o mundo ou algo no mundo, ou a causa do mundo -, devemos colocá-lo em um tempo a uma distância infinita de qualquer momento; pois, caso contrário, deve ser dependente de alguma outra existência e superior. Tal existência é, neste caso, grande demais para nossa concepção empírica e inatingível pela contínua regressão de qualquer síntese.

Mas se acreditarmos que tudo no mundo - seja ele condição ou condicionado - é contingente; toda existência dada é pequena demais para nossa concepção. Pois neste caso somos compelidos a procurar outra existência da qual a primeira dependa.

Dissemos que em todos esses casos a idéia cosmológica é muito grande ou muito pequena para a regressão empírica em uma síntese e, conseqüentemente, para toda concepção possível do entendimento. Por que não nos expressamos exatamente da maneira inversa disso e, em vez de acusar a idéia cosmológica de ultrapassar ou não atingir seu verdadeiro objetivo, a possível experiência diz que, no primeiro caso, a concepção empírica é sempre pequeno demais para a idéia, e no segundo grande

demais, e assim atribuir a culpa dessas contradições à regressão empírica? A razão é essa. Só a experiência possível pode dar realidade às nossas concepções; sem ela, uma concepção é meramente uma idéia, sem verdade ou relação com um objeto. Portanto, uma possível concepção empírica deve ser o padrão pelo qual devemos julgar se uma idéia é mais do que uma idéia e ficção do pensamento ou se está relacionada a um objeto no mundo. Se dizemos algo que, em relação a outra coisa, é muito grande ou muito pequeno, o primeiro é considerado existente por causa do último e requerendo adaptação a ele. Entre os assuntos triviais de discussão nas antigas escolas de dialética estava a seguinte pergunta: "Se uma bola não pode passar por um buraco, diremos que a bola é muito grande ou o buraco muito pequeno?" Nesse caso, é indiferente que expressão empregamos; pois não sabemos o que existe para o bem do outro. Por outro lado, não podemos dizer: "O homem é muito longo para o casaco"; mas: "O casaco é muito curto para o homem." o primeiro é considerado existente por causa do último e requer adaptação ao mesmo. Entre os assuntos triviais de discussão nas antigas escolas de dialética estava a seguinte pergunta: "Se uma bola não pode passar por um buraco, diremos que a bola é muito grande ou o buraco muito pequeno?" Nesse caso, é indiferente que expressão empregamos; pois não sabemos o que existe para o bem do outro. Por outro lado, não podemos dizer: "O homem é muito longo para o casaco"; mas: "O casaco é muito curto para o homem." o primeiro é considerado existente por causa do último e requer adaptação ao mesmo. Entre os assuntos triviais de discussão nas antigas escolas de dialética estava a seguinte pergunta: "Se uma bola não pode passar por um buraco, diremos que a bola é muito grande ou o buraco muito pequeno?" Nesse caso, é indiferente que expressão empregamos; pois não sabemos o que existe para o bem do outro. Por outro lado, não podemos dizer: "O homem é muito longo para o casaco"; mas: "O casaco é muito curto para o homem." diremos que a bola é muito grande ou o buraco muito pequeno? " Nesse caso, é indiferente que expressão empregamos; pois não sabemos o que existe para o bem do outro. Por outro lado, não podemos dizer: "O homem é muito longo para o casaco"; mas: "O casaco é muito curto para o homem." diremos que a bola é muito grande ou o buraco muito pequeno? " Nesse caso, é indiferente que expressão empregamos; pois não sabemos o que existe para o bem do outro. Por outro lado, não podemos dizer: "O homem

é muito longo para o casaco"; mas: "O casaco é muito curto para o homem."

Somos, assim, levados à suspeita bem fundamentada de que as idéias cosmológicas e todas as afirmações sofisticadas conflitantes relacionadas a elas são baseadas em uma concepção falsa e fictícia do modo em que o objeto dessas idéias nos é apresentado; e essa suspeita provavelmente nos dirá como expor a ilusão que há tanto tempo nos desviou da verdade.

SEÇÃO VI O idealismo transcendental como a chave para a solução da dialética cosmológica pura.

Na estética transcendental, provamos que tudo o que é intuído no espaço e no tempo, todos os objetos de uma experiência possível, nada mais são do que fenômenos, isto é, meras representações; e que estes, como nos são apresentados - como corpos estendidos ou como séries de mudanças - não têm existência auto-subsistente à parte do pensamento humano. A essa doutrina eu chamo de idealismo transcendental.

Em outra parte, denominei essa teoria idealismo formal, para distingui-la do idealismo material, que duvida ou nega a existência de coisas externas. Para evitar ambiguidade, parece aconselhável, em muitos casos, empregar esse termo em vez do mencionado no texto.

O realista no sentido transcendental considera essas modificações de nossa sensibilidade, essas meras representações, como coisas subsistindo em si mesmas.

Seria injusto nos acusar de sustentar a teoria do idealismo empírico há muito decretada, que, ao admitir a realidade do espaço, nega, ou pelo menos duvida, a existência de corpos estendidos nele e, portanto, nos deixa sem um critério suficiente da realidade e ilusão. Os defensores desta teoria não encontram dificuldade em admitir a realidade dos fenômenos do sentido interno no tempo; mais ainda, sustentam que essa experiência

interna é por si só uma prova suficiente da existência real de seu objeto como uma coisa em si mesma.

O idealismo transcendental permite que os objetos da intuição externa - como intuídos no espaço e todas as mudanças no tempo - representados pelo sentido interno, sejam reais. Pois, como o espaço é a forma dessa intuição que chamamos de externa e, sem objetos no espaço, nenhuma representação empírica poderia nos ser dada, podemos e devemos considerar corpos estendidos nele como reais. O caso é o mesmo com representações no tempo. Mas tempo e espaço, com todos os fenômenos presentes, não são coisas em si. Eles nada mais são do que representações e não podem existir fora e fora da mente. Não, a intuição interna sensual da mente (como objeto da consciência), cuja determinação é representada pela sucessão de diferentes estados no tempo, não é o eu real e adequado, como existe em si - não o sujeito transcendental - mas apenas um fenômeno, que é apresentado à sensibilidade deste, para nós, ser desconhecido. Não se pode admitir que esse fenômeno interno seja algo autossistente; pois sua condição é tempo, e o tempo não pode ser a condição de uma coisa em si. Mas a verdade empírica dos fenômenos no espaço e no tempo é garantida além da possibilidade de dúvida, e suficientemente distinta da ilusão de sonhos ou fantasia - embora ambos tenham uma conexão adequada e completa em uma experiência de acordo com as leis empíricas. Os objetos da experiência, então, não são coisas em si, mas são dados apenas na experiência e não têm existência à parte e independentemente da experiência. Que possa haver habitantes na lua, embora ninguém nunca os tenha observado, certamente deve ser admitido; mas essa afirmação significa apenas que podemos, no possível progresso da experiência, descobri-las em algum momento futuro. Pois o que está em conexão com uma percepção de acordo com as leis do progresso da experiência é real. São, portanto, realmente existentes, se mantiverem uma conexão empírica com minha consciência real ou real, embora não sejam em si reais, isto é, aparte do progresso da experiência.

Na verdade, não há nada dado - podemos ter consciência de que nada é

real, exceto uma percepção e a progressão empírica dela para outras possíveis percepções. Pois fenômenos, como meras representações, são reais apenas na percepção; e a percepção nada mais é do que a realidade de uma representação empírica, isto é, um fenômeno. Chamar um fenômeno de algo real antes da percepção significa que devemos nos encontrar com esse fenômeno no progresso da experiência, ou não significa nada. Pois só posso dizer que existe sem relação com os sentidos e a experiência. Mas estamos falando aqui apenas de fenômenos no espaço e no tempo, ambos os quais são determinações da sensibilidade, e não das coisas em si. Segue-se que os fenômenos não são coisas em si, mas são meras representações,

A faculdade da intuição sensual é propriamente uma receptividade - uma capacidade de ser afetada de certa maneira pelas representações, cuja relação entre si é uma pura intuição do espaço e do tempo - as formas puras da sensibilidade. Essas representações, na medida em que estão conectadas e determináveis nessa relação (no espaço e no tempo) de acordo com as leis da unidade da experiência, são chamadas objetos. A causa não sensorial dessas representações é completamente desconhecida para nós e, portanto, não pode ser intuída como um objeto. Para tal objeto não poderia ser representado nem no espaço nem no tempo; e sem essas condições, a intuição ou representação é impossível. Podemos, ao mesmo tempo, denominar a causa não sensorial dos fenômenos o objeto transcendental - mas apenas como um correlato mental com a sensibilidade, considerada como receptividade. A esse objeto transcendental podemos atribuir toda a conexão e extensão de nossas percepções possíveis e dizer que ele é dado e existe em si mesmo antes de toda a experiência. Mas os fenômenos correspondentes a ele não são dados como coisas em si mesmos, mas apenas na experiência. Pois são meras representações, recebendo apenas das percepções significância e relação com um objeto real, sob a condição de que essa ou aquela percepção - indicando um objeto - esteja em completa conexão com todas as outras, de acordo com as regras da unidade da experiência. Assim, podemos dizer: "As coisas que realmente existiram no tempo passado são dadas no objeto transcendental da experiência". Mas esses são para mim objetos reais, apenas na medida em que posso representar em minha mente, que uma série regressiva de percepções

possíveis - seguindo as indicações da história, ou os passos de causa e efeito - de acordo com leis empíricas - que, em uma palavra, o curso do mundo nos conduz a uma série decorrida de tempo como condição do tempo presente. Esta série no passado é representada como real, não em si mesma, mas apenas em conexão com uma experiência possível. Assim, quando digo que certos eventos ocorreram no tempo passado, apenas afirmo a possibilidade de prolongar a cadeia de experiência, desde a percepção atual, até as condições que a determinam de acordo com o tempo.

Se eu represento para mim todos os objetos existentes em todo o espaço e tempo, não os coloco no espaço e no tempo antes de toda a experiência; pelo contrário, essa representação nada mais é do que a noção de uma experiência possível, em sua completude absoluta. Somente na experiência, são dados os objetos, que nada mais são que representações. Porém, quando digo que elas existiam antes da minha experiência, isso significa apenas que devo começar com a percepção que me é apresentada e seguir a trilha indicada até descobri-las em alguma parte ou região da experiência. A causa da condição empírica dessa progressão - e, conseqüentemente, em qual membro nela devo parar e em que ponto da regressão devo encontrar esse membro - é transcendental e, portanto, necessariamente irreconhecível. Mas com isso não temos que fazer; nossa preocupação é apenas com a lei da progressão na experiência, na qual objetos, isto é, fenômenos, são dados. É uma questão de indiferença, se digo: "No decorrer da experiência, posso descobrir estrelas, a uma distância cem vezes maior que a mais distante das agora visíveis" ou "Estrelas a essa distância podem ser encontradas no espaço". , embora ninguém os tenha, ou jamais os descobrirá. " Pois, se elas são dadas como coisas em si mesmas, sem nenhuma relação com a experiência possível, são para mim inexistentes, conseqüentemente, não são objetos, pois não estão contidas na série regressiva de experiência. Mas, se esses fenômenos devem ser empregados na construção ou suporte da idéia cosmológica de um todo absoluto, e quando estamos discutindo uma questão que ultrapassa os limites de uma possível experiência,

SEÇÃO VII Solução Crítica do Problema Cosmológico.

A antinomia da razão pura é baseada no seguinte argumento dialético: "Se o que é condicionado é dado, toda a série de suas condições também é dada; mas objetos sensuais são dados como condicionados; conseqüentemente ... "Este silogismo, o principal dos quais parece tão natural e evidente, introduz tantas idéias cosmológicas quanto existem diferentes tipos de condições na síntese dos fenômenos, na medida em que essas condições constituem uma série. Essas idéias requerem total absoluta na série e, portanto, colocam a razão em um constrangimento inextricável. Antes de começar a expor a falácia desse argumento dialético, será necessário ter um entendimento correto de certas concepções que aparecem nele.

Em primeiro lugar, a seguinte proposição é evidente e indubitavelmente certa: "Se o condicionado é dado, uma regressão na série de todas as suas condições é imperativamente necessária". Pois a própria concepção de um condicionado é uma concepção de algo relacionado a uma condição e, se essa condição é ela mesma condicionada, a outra condição - e assim por diante através de todos os membros da série. Essa proposição é, portanto, analítica e não tem nada a temer com a crítica transcendental. É um postulado lógico da razão: buscar, tanto quanto possível, a conexão de uma concepção com suas condições.

Se, em segundo lugar, tanto o condicionado quanto a condição são coisas em si, e se o primeiro é dado, não apenas a regressão ao último requisito, mas o segundo é realmente dado ao primeiro. Agora, como isso é verdade para todos os membros da série, toda a série de condições e, com eles, o incondicionado, é ao mesmo tempo dada no próprio fato do condicionado, cuja existência só é possível em e através de essa série, sendo dada. Nesse caso, a síntese do condicionado com sua condição é meramente uma síntese do entendimento, que representa as coisas como elas são, sem considerar se e como podemos conhecê-las. Mas se eu tiver a ver com fenômenos que, no caráter de meras representações, não são dados, se eu não atingir uma cognição deles (em outras palavras, eles mesmos, pois eles não passam de cognições empíricas), não tenho o direito de dizer: "Se o condicionado é

dado, todas as suas condições (como fenômenos) também são dadas". Não posso, portanto, do fato de um dado ser condicionado inferir a totalidade absoluta da série de suas condições. Pois os fenômenos nada mais são do que uma síntese empírica de apreensão ou percepção e, portanto, são dados apenas nela. Agora, ao falar de fenômenos, não se segue que, se o condicionado é dado, a síntese que constitui sua condição empírica é também desse modo dada e pressuposta; tal síntese pode ser estabelecida apenas por uma regressão real na série de condições. Mas temos o direito de dizer, neste caso, que uma regressão às condições de uma condição condicionada, em outras palavras, que uma síntese empírica contínua é ordenada; aquele, se as condições não forem dadas, são pelo menos necessárias; e que certamente descobriremos as condições nessa regressão.

Podemos ver agora que o principal, no silogismo cosmológico acima, assume o condicionado na significação transcendental que possui na categoria pura, enquanto o menor fala dele na significação empírica que possui na categoria aplicada aos fenômenos. Existe, portanto, uma falácia dialética no silogismo - um sofisma *figurae dictionis*. Mas essa falácia não é conscientemente planejada, mas uma ilusão perfeitamente natural da razão comum do homem. Pois, quando uma coisa é dada como condicionada, pressupomos, em sua maior parte, suas condições e suas séries, não percebidas por assim dizer e invisíveis; porque isso nada mais é do que o requisito lógico de premissas completas e satisfatórias para uma determinada conclusão. Nesse caso, o tempo é totalmente deixado de lado na conexão do condicionado com a condição; eles devem ser dados em si mesmos e contemporaneamente. Além disso, é tão natural considerar os fenômenos (no menor) como coisas em si e como objetos apresentados ao entendimento puro, como no principal, em que abstração completa foi feita de todas as condições da intuição. Mas é somente sob essas condições que os objetos são dados. Agora negligenciamos uma notável distinção entre as concepções. A síntese do condicionado com sua condição e a série completa deste último (no maior) não são limitadas pelo tempo e não contêm a concepção de sucessão. Pelo contrário, a síntese empírica e a série de condições no mundo fenomenal - incluídas no menor - são necessariamente sucessivas e dadas apenas em tempo. Daqui resulta que não posso

pressupor no menor, como fiz no maior, a totalidade absoluta da síntese e das séries nela representadas; pois no maior todos os membros da série são dados como coisas em si - sem limitações ou condições de tempo, enquanto no menor são possíveis apenas em e através de um regressão sucessivo, que não pode existir,

Após essa prova da crueldade do argumento comumente empregado na manutenção de afirmações cosmológicas, ambas as partes podem agora ser justamente descartadas, como reivindicações avançadas sem fundamento ou título. Mas o processo não foi encerrado convencendo-os de que um ou ambos estavam errados e mantiveram uma afirmação que não possuía bases de prova válidas. Nada parece mais claro do que isso, se alguém mantiver: “O mundo tem um começo” e outro: “O mundo não tem começo”, um dos dois deve estar certo. Mas é igualmente claro que, se as evidências de ambos os lados são iguais, é impossível descobrir de que lado está a verdade; e a controvérsia continua, embora as partes tenham sido recomendadas para a paz perante o tribunal da razão. Resta, então, nenhum outro meio de resolver a questão senão convencer as partes, que se refutam com tanta conclusividade e habilidade, que estão discutindo sobre nada e que uma ilusão transcendental está zombando deles com visões da realidade onde não há. O modo de ajustar uma disputa que não pode ser decidida por seus próprios méritos, passamos agora a apresentar aos nossos leitores.

Zenão de Eléia, um dialético sutil, foi severamente repreendido por Platão como um sofista, que, meramente pelo motivo básico de exibir sua habilidade em discussão, manteve e subverteu a mesma proposição por argumentos tão poderosos e convincentes, por um lado quanto por outro. de outros. Ele sustentou, por exemplo, que Deus (que provavelmente não era nada mais, a seu ver, que o mundo) não é nem finito nem infinito, nem em movimento nem em repouso, nem semelhante nem diferente de qualquer outra coisa. Pareceu aos filósofos que criticaram seu modo de discussão que seu objetivo era negar completamente as duas proposições auto-contraditórias - o que é absurdo. Mas não posso acreditar que exista

justiça nessa acusação. A primeira dessas proposições considerarei atualmente de uma maneira mais detalhada. Em relação aos outros, se pela palavra de Deus ele entendeu apenas o Universo, seu significado deve ter sido - que ele não pode estar permanentemente presente em um lugar - ou seja, em repouso - nem ser capaz de mudar de lugar - ou seja, de se mover - porque todos os lugares estão no universo, e o próprio universo não está, portanto, em lugar algum. Novamente, se o universo contém em si tudo o que existe, não pode ser semelhante ou diferente de qualquer outra coisa, porque não há, de fato, outra coisa com a qual possa ser comparado. Se dois julgamentos opostos pressupõem uma condição contingente impossível ou arbitrária, ambos - apesar de sua oposição (que, no entanto, não é propriamente ou realmente uma contradição) - desaparecem; porque a condição, que garantiu a validade de ambos, desapareceu. seu significado deve ter sido - que ele não pode estar permanentemente presente em um lugar - ou seja, em repouso - nem ser capaz de mudar de lugar - isto é, de se mover - porque todos os lugares estão no universo, e o próprio universo está, portanto, em nenhum lugar. Novamente, se o universo contém em si tudo o que existe, não pode ser semelhante ou diferente de qualquer outra coisa, porque não há, de fato, outra coisa com a qual possa ser comparado. Se dois julgamentos opostos pressupõem uma condição contingente impossível ou arbitrária, ambos - apesar de sua oposição (que, no entanto, não é propriamente ou realmente uma contradição) - desaparecem; porque a condição, que garantiu a validade de ambos, desapareceu. de se mover - porque todos os lugares estão no universo, e o próprio universo não está, portanto, em lugar algum. Novamente, se o universo contém em si tudo o que existe, não pode ser semelhante ou diferente de qualquer outra coisa,

porque não há, de fato, outra coisa com a qual possa ser comparado. Se dois julgamentos opostos pressupõem uma condição contingente impossível ou arbitrária, ambos - apesar de sua oposição (que, no entanto, não é propriamente ou realmente uma contradição) - desaparecem; porque a condição, que garantiu a validade de ambos, desapareceu. de se mover - porque todos os lugares estão no universo, e o próprio universo não está, portanto, em lugar algum. Novamente, se o universo contém em si tudo o que existe, não pode ser semelhante ou diferente de qualquer outra coisa, porque não há, de fato, outra coisa com a qual possa ser comparado. Se dois julgamentos opostos pressupõem uma condição contingente impossível ou arbitrária, ambos - apesar de sua oposição (que, no entanto, não é propriamente ou realmente uma contradição) - desaparecem; porque a condição, que garantiu a validade de ambos, desapareceu. Se dois julgamentos opostos pressupõem uma condição contingente impossível ou arbitrária, ambos - apesar de sua oposição (que, no entanto, não é propriamente ou realmente uma contradição) - desaparecem; porque a condição, que garantiu a validade de ambos, desapareceu. Se dois julgamentos opostos pressupõem uma condição contingente impossível ou arbitrária, ambos - apesar de sua oposição (que, no entanto, não é propriamente ou realmente uma contradição) - desaparecem; porque a condição, que garantiu a validade de ambos, desapareceu.

Se dizemos: "Todo mundo tem um cheiro bom ou ruim", omitimos um terceiro julgamento possível - ele não tem cheiro; e, portanto, ambas as declarações conflitantes podem ser falsas. Se dizemos: "É bom ou não mau cheiro (vel suaveolens vel non-suaveolens)", ambos os julgamentos são contraditórios; e o oposto contraditório do julgamento anterior - alguns corpos não são cheirosos - abrange também aqueles corpos que não têm cheiro algum. No par precedente de julgamentos opostos (per disparata), a condição contingente da concepção de corpo (olfato) ligada a ambas as afirmações conflitantes, em vez de ter sido omitida na segunda, o que consequentemente não é o oposto contraditório da primeira.

Se, portanto, dizemos: "O mundo é infinito em extensão, ou não é infinito (

non est infinitus)"; e se a proposição anterior é falsa, seu oposto contraditório - o mundo não é infinito - deve ser verdadeiro. E assim eu deveria negar a existência de um infinito, sem, no entanto, afirmar a existência de um mundo finito. Mas se construirmos nossa proposição assim: "O mundo é infinito ou finito (não infinito)", ambas as afirmações podem ser falsas. Pois, neste caso, consideramos o mundo em sideterminado em relação à quantidade e, enquanto, no único julgamento, negamos sua existência infinita e, conseqüentemente, talvez, independente; no outro, acrescentamos ao mundo, considerado uma coisa em si, uma certa determinação - a da finitude; e o último pode ser falso, assim como o primeiro, se o mundo não é dado como uma coisa em si e, portanto, nem como finito nem como infinito em quantidade. Esse tipo de oposição posso ser chamado de dialético; o dos contraditórios pode ser chamado de oposição analítica. Assim, então, de dois julgamentos dialeticamente opostos, ambos podem ser falsos, pelo fato de que um não é um mero contraditório do outro, mas na verdade enuncia mais do que o necessário para uma contradição completa e completa.

Quando consideramos as duas proposições - "O mundo é infinito em quantidade" e "O mundo é finito em quantidade", como opostos contraditórios, estamos assumindo que o mundo - a série completa de fenômenos - é uma coisa em si. Pois permanece como uma quantidade permanente, se eu nego o regresso infinito ou o finito na série de seus fenômenos. Mas se rejeitarmos essa suposição - essa ilusão transcendental - e negarmos que é uma coisa em si mesma, a oposição contraditória é metamorfoseada em meramente dialética; e o mundo, como não existe em si mesmo - independentemente da série regressiva de minhas representações - não existe da mesma maneira nem como um todo que é infinito nem como um todo que é finito em si mesmo. O universo existe para mim apenas na regressão empírica da série de fenômenos e nãooper se . Se, então, é sempre condicionado, nunca é completamente ou como um todo; e, portanto, não é um todo incondicionado e não existe como tal, seja com uma quantidade infinita ou com uma quantidade finita.

O que dissemos aqui sobre a primeira idéia cosmológica - a da totalidade absoluta da quantidade nos fenômenos - se aplica também aos demais. A série de condições é detectável apenas na síntese regressiva em si, e não no fenômeno considerado uma coisa em si - dada antes de toda regressão. Por isso, sou obrigado a dizer: "O agregado de partes em um dado fenômeno não é em si nem finito nem infinito; e essas partes são dadas apenas na síntese regressiva da decomposição - uma síntese que nunca é dada em absoluta perfeição, seja como finita ou infinita ". O mesmo acontece com a série de causas subordinadas, ou da condicionada até a existência incondicionada e necessária, que nunca pode ser considerada como em si mesma, e em sua totalidade, seja finita ou infinita; Porque,

Assim, a antinomia da razão pura em suas idéias cosmológicas desaparece. Pois a demonstração acima estabeleceu o fato de que é apenas o produto de uma oposição dialética e ilusória, que surge da aplicação da idéia de totalidade absoluta - admissível apenas como condição das coisas em si - a fenômenos que existem apenas em nossas representações e - ao constituir uma série - em uma regressão sucessiva. Essa antinomia da razão pode, no entanto, ser realmente lucrativa para nossos interesses especulativos, não na maneira de contribuir com qualquer adição dogmática, mas como nos apresentando outro suporte material em nossas investigações críticas. Pois isso nos fornece uma prova indireta da idealidade transcendental dos fenômenos, se nossas mentes não estivessem completamente satisfeitas com a prova direta estabelecida na Estética Transcendental. A prova prosseguiria no seguinte dilema. Se o mundo é um todo existindo em si mesmo, deve ser finito ou infinito. Mas não é finito nem infinito - como foi mostrado, por um lado, pela tese, por outro, pela antítese. Portanto, o mundo - o conteúdo de todos os fenômenos - não é um todo que existe em si mesmo. Segue-se que os fenômenos não são nada além de nossas representações. E é isso que entendemos por idealidade transcendental. além de nossas representações. E é isso que entendemos por idealidade transcendental. além de nossas representações. E é isso que entendemos por idealidade transcendental.

Esta observação é de alguma importância. Permite-nos ver que as provas da antinomia quádrupla não são meros sofismas - não são falaciosas, mas fundamentadas na natureza da razão e válidas - sob a suposição de que os fenômenos são coisas em si. A oposição dos julgamentos que se seguem torna evidente que uma falácia está na suposição inicial e, assim, nos ajuda a descobrir a verdadeira constituição dos objetos dos sentidos. Essa dialética transcendental não favorece o ceticismo, embora nos apresente uma demonstração triunfante das vantagens do método cético, cuja grande utilidade é aparente na antinomia, onde os argumentos da razão foram autorizados a se confrontar com força inabalável.

SEÇÃO VIII Princípio regulador da razão pura em relação às idéias cosmológicas.

O princípio cosmológico da totalidade não poderia nos dar certo conhecimento em relação ao máximo da série de condições no mundo dos sentidos, considerado uma coisa em si. A regressão real na série é o único meio de atingir esse máximo. Portanto, esse princípio da razão pura ainda pode ser considerado válido - não como um axioma que nos permita cogitar a totalidade do objeto como real, mas como um problema para o entendimento, que exige que ele institua e continue, em conformidade com a idéia de totalidade na mente, a regressão na série de condições de um determinado condicionamento. Pois no mundo dos sentidos, isto é, no espaço e no tempo, toda condição que descobrimos em nossa investigação dos fenômenos é ela mesma condicionada; porque objetos sensuais não são coisas em si (nesse caso, um progresso absolutamente incondicional pode ser alcançado no progresso da cognição), mas são meras representações empíricas cujas condições sempre devem ser encontradas na intuição. O princípio da razão é, portanto, propriamente uma mera regra - prescrever uma regressão na série de condições para determinados fenômenos e proibir qualquer pausa ou descanso em um ambiente absolutamente incondicional. Portanto, não é um princípio da possibilidade de experiência ou da cognição empírica de objetos sensoriais - conseqüentemente, não é um princípio do entendimento; pois toda experiência é confinada dentro de certos limites adequados determinados pela intuição dada. Menos ainda, é

um princípio constitutivo da razão que nos autoriza a estender nossa concepção do mundo sensual além de toda experiência possível. É apenas um princípio para a ampliação e extensão da experiência, tanto quanto possível para as faculdades humanas. Nos proíbe de considerar quaisquer limites empíricos como absolutos. É, portanto, um princípio da razão que, como regra, determina como devemos proceder em nossa regressão empírica, mas é incapaz de antecipar ou indicar antes da regressão empírica o que é dado no próprio objeto. Eu o denominei por esse motivo um princípio regulador da razão; enquanto o princípio da totalidade absoluta da série de condições, como existente em si e dado no objeto, é um princípio cosmológico constitutivo. Essa distinção demonstrará ao mesmo tempo a falsidade do princípio constitutivo e nos impedirá de atribuir (por um Nos proíbe de considerar quaisquer limites empíricos como absolutos. É, portanto, um princípio da razão que, como regra, determina como devemos proceder em nossa regressão empírica, mas é incapaz de antecipar ou indicar antes da regressão empírica o que é dado no próprio objeto. Eu o denominei por esse motivo um princípio regulador da razão; enquanto o princípio da totalidade absoluta da série de condições, como existente em si e dado no objeto, é um princípio cosmológico constitutivo. Essa distinção demonstrará ao mesmo tempo a falsidade do princípio constitutivo e nos impedirá de atribuir (por um Nos proíbe de considerar quaisquer limites empíricos como absolutos. É, portanto, um princípio da razão que, como regra, determina como devemos proceder em nossa regressão empírica, mas é incapaz de antecipar ou indicar antes da regressão empírica o que é dado no próprio objeto. Eu o denominei por esse motivo um princípio regulador da razão; enquanto o princípio da totalidade absoluta da série de condições, como existente em si e dado no objeto, é um princípio cosmológico constitutivo. Essa distinção demonstrará ao mesmo tempo a falsidade do princípio constitutivo e nos impedirá de atribuir (por um mas é incapaz de antecipar ou indicar antes da regressão empírica o que é dado no próprio objeto. Eu o denominei por esse motivo um princípio regulador da razão; enquanto o princípio da totalidade absoluta da série de condições, como existente em si e dado no objeto, é um princípio cosmológico constitutivo. Essa distinção demonstrará ao mesmo tempo a falsidade do princípio constitutivo e nos impedirá de atribuir (por um mas é incapaz de antecipar ou indicar antes da regressão empírica o que é dado no próprio

objeto. Eu o denominei por esse motivo um princípio regulador da razão; enquanto o princípio da totalidade absoluta da série de condições, como existente em si e dado no objeto, é um princípio cosmológico constitutivo. Essa distinção demonstrará ao mesmo tempo a falsidade do princípio constitutivo e nos impedirá de atribuir (por umsubreptio) realidade objetiva a uma idéia, que é válida apenas como regra.

Para entender o significado apropriado dessa regra da razão pura, devemos observar primeiro que ela não pode nos dizer qual é o objeto, mas apenas como deve ser feita a regressão empírica para alcançar a concepção completa do objeto. . Se nos desse alguma informação a respeito da afirmação anterior, seria um princípio constitutivo - um princípio impossível da natureza da razão pura. Portanto, não nos permitirá estabelecer conclusões como: "A série de condições para um determinado condicionamento é em si mesma finita". ou "É infinito". Pois, nesse caso, deveríamos cogitar na mera idéia de totalidade absoluta, um objeto que não é e não pode ser dado na experiência; na medida em que deveríamos atribuir um objetivo da realidade e independente da síntese empírica, a uma série de fenômenos. Essa idéia de razão não pode então ser considerada válida - exceto como regra para a síntese regressiva na série de condições, segundo a qual devemos proceder do condicionado, através de todas as condições intermediárias e subordinadas, até o incondicionado; embora esse objetivo seja inatingível e inatingível. Pois o absolutamente incondicionado não pode ser descoberto na esfera da experiência.

Passamos agora a determinar claramente nossa noção de síntese que nunca pode ser completa. Existem dois termos comumente empregados para esse fim. Esses termos são vistos como expressões de noções diferentes e distinguíveis, embora o fundamento da distinção nunca tenha sido claramente exposto. O termo empregado pelos matemáticos é progressus in infinitum . Os filósofos preferem a expressão progressus in indefinitum . Sem deter o leitor com um exame das razões para tal distinção, ou com observações sobre o uso certo ou errado dos termos, procurarei claramente determinar essas concepções, na medida do necessário para o objetivo

desta Crítica.

Podemos, com propriedade, dizer de uma linha reta, que pode ser produzida até o infinito. Nesse caso, a distinção entre *progressus in infinitum* e *progressus in indefinitum* é um mero pedaço de sutileza. Pois, embora quando dizemos: "Produza uma linha reta", é mais correto dizer em indefinido do que em infinito ; porque o primeiro significa: "Produza o quanto quiser", o segundo, "Você não deve deixar de produzi-lo"; a expressão no infinito é, quando estamos falando do poder de fazê-lo, perfeitamente correto, pois sempre podemos prolongá-lo se quisermos - para o infinito. E essa observação é válida em todos os casos, quando falamos de progressoisto é, um avanço da condição para o condicionado; esse possível avanço sempre segue para o infinito. Podemos proceder a partir de um determinado par na linha descendente de geração de pai para filho, e cogitar uma linha interminável de descendentes a partir dele. Nesse caso, a razão não exige totalidade absoluta na série, porque não a pressupõe como condição e como dada (dado), mas apenas como condicionada e capaz de ser dada (dabile).

Muito diferente é o caso do problema: "Até que ponto a regressão, que sobe do dado condicionado às condições, deve se estender"; se posso dizer: "É uma regressão no infinito" ou apenas " no indefinido "; e se, por exemplo, partindo dos seres humanos atualmente vivos no mundo, posso ascender na série de seus ancestrais, em infinito - ou se tudo o que se pode dizer é que, até onde eu procedi, eu não descobri base empírica para considerar a série limitada, de modo que sou justificado e, de fato, obrigado a procurar ancestrais ainda mais longe, embora não seja obrigado pela idéia de razão a pressupor eles.

Minha resposta a essa pergunta é: "Se a série é dada na intuição empírica como um todo, a regressão na série de suas condições internas prossegue em infinito; mas, se apenas um membro da série for fornecido, a partir do qual a regressão deve avançar para a totalidade absoluta, a regressão será possível apenas em indefinição. " Por exemplo, a divisão de uma porção da matéria dada dentro de certos limites - ou seja, de um corpo - ocorre em

infinito. Pois, como a condição deste todo é a sua parte, e a condição da parte é parte da parte, e assim por diante, e como nesse retrocesso de decomposição, não se encontra um membro indivisível e incondicionado da série de condições; não há razões ou fundamentos na experiência para parar na divisão, mas, pelo contrário, os membros mais remotos da divisão são reais e empiricamente dados antes dessa divisão. Ou seja, a divisão prossegue até o infinito. Por outro lado, a série de ancestrais de qualquer ser humano não é dada, em sua totalidade absoluta, em nenhuma experiência, e, no entanto, a regressão prossegue de cada membro genealógico desta série para um ainda mais alto, e não atende a nenhum limite empírico apresentando um membro absolutamente incondicionado da série. Mas como os membros dessa série não estão contidos na intuição empírica do todo, antes da regressão, essa regressão não prossegue para o infinito, mas apenas por tempo indeterminado, isto é, somos chamados a descobrir outros membros superiores, os quais sempre estão condicionados.

Em nenhum dos casos - o *regressus in infinitum*, nem o *regressus in indefinitum*, é a série de condições a serem consideradas como realmente infinitas no próprio objeto. Isso pode ser verdade para as coisas em si mesmas, mas não pode ser afirmado por fenômenos que, como condições um do outro, são dados apenas na própria regressão empírica. Portanto, a questão não é mais: "Qual é a quantidade dessa série de condições em si - é finita ou infinita?" pois não é nada em si; mas, "Como deve ser iniciada a regressão empírica e até onde devemos proceder?" E aqui uma distinção de sinal na aplicação desta regra se torna aparente. Se o todo é dado empiricamente, é possível retroceder na série de suas condições internas ao infinito. Mas se o todo não é dado, e só pode ser dado por meio da regressão empírica, só posso dizer: "É possível o infinito, para continuar com condições ainda mais altas na série". No primeiro caso, justifico-me em afirmar que mais membros são dados empiricamente no objeto do que alcanço na regressão (de decomposição). No segundo caso, justifico-me apenas dizendo que sempre posso prosseguir na regressão, porque nenhum membro da série. é dado como absolutamente condicionado, e, portanto, um membro superior é possível, e uma investigação a respeito dele é necessária. No primeiro caso, é necessário encontrar outros membros da

série; no outro, é necessário procurar outros, na medida em que a experiência não apresenta limitação absoluta da regressão. Pois, ou você não possui uma percepção que limita absolutamente sua regressão empírica e, nesse caso, a regressão não pode ser considerada completa; ou você possui uma percepção tão limitativa,

Essas observações serão colocadas em sua devida luz pela aplicação na seção a seguir.

SEÇÃO IX Do uso empírico do princípio regulador da razão em relação às idéias cosmológicas.

Mostramos que nenhum uso transcendental pode ser feito nem nas concepções de razão nem no entendimento. Mostramos, igualmente, que a demanda de totalidade absoluta na série de condições no mundo dos sentidos surge de um emprego transcendental da razão, apoiando-se na opinião de que os fenômenos devem ser considerados como coisas em si. Daqui resulta que não somos obrigados a responder à pergunta respeitando a quantidade absoluta de uma série - seja ela própria limitada ou ilimitada. Somos chamados apenas a determinar até que ponto devemos avançar na regressão empírica de uma condição para outra, a fim de descobrir, em conformidade com a regra da razão, uma resposta completa e correta às perguntas propostas pela própria razão.

Este princípio da razão é, portanto, válido apenas como regra para a extensão de uma experiência possível - a sua invalidade como princípio constitutivo dos fenômenos em si mesmas foi suficientemente demonstrada. E assim, também, o conflito antinomial da razão consigo mesmo acaba completamente; na medida em que apresentamos não apenas uma solução crítica da falácia oculta nas afirmações opostas da razão, mas também demonstramos o verdadeiro significado das idéias que deram origem a essas afirmações. O princípio dialético da razão foi, portanto, transformado em um princípio doutrinário. Mas, de fato, se esse princípio, na significação subjetiva que mostramos ser seu único sentido

verdadeiro, pode ser garantido como um princípio da extensão incessante do emprego de nosso entendimento, determinação a priori de objetos. Pois tal axioma não poderia exercer uma influência mais forte na extensão e retificação de nosso conhecimento, senão buscando os princípios do entendimento do emprego mais amplamente expandido no campo da experiência.

I. Solução da idéia cosmológica da totalidade da composição dos fenômenos no universo.

Aqui, assim como no caso de outros problemas cosmológicos, o fundamento do princípio regulador da razão é a proposição de que, em nossa regressão empírica, não há experiência de um limite absoluto e, conseqüentemente, nenhuma experiência de uma condição, que é ela própria absolutamente incondicionada. , é detectável. E a verdade dessa proposição em si repousa na consideração de que tal experiência deve representar para nós fenômenos limitados por nada ou pelo mero vazio, sobre o qual nossa contínua regressão por meio da percepção deve se basear - o que é impossível.

Agora, essa proposição, que declara que toda condição alcançada na regressão empírica deve ser considerada empiricamente condicionada, contém a regra terminis , que exige que, na medida em que eu possa ter prosseguido na série ascendente, sempre procure algum membro superior na série - se esse membro deve se tornar conhecido por minha experiência ou não.

Nada mais é necessário, então, para a solução do primeiro problema cosmológico, do que decidir se, na regressão à quantidade incondicionada do universo (no que diz respeito ao espaço e ao tempo), essa subida nunca limitada deve ser chamada de regressus. em infinito ou indefinido .

A representação geral que formamos em nossas mentes da série de todos os estados ou condições passados do mundo, ou de todas as coisas que

atualmente existem nele, nada mais é do que uma possível regressão empírica, que é cogitada - embora em de maneira indeterminada - na mente, e que dá origem à concepção de uma série de condições para um determinado objeto.

A série cósmica não pode ser maior nem menor que a possível regressão empírica, sobre a qual se baseia sua concepção. E como esse regressão não pode ser uma regressão infinita determinada, ainda menos um finito determinado (absolutamente limitado), é evidente que não podemos considerar o mundo finito ou infinito, porque a regressão, que nos dá a representação do mundo, é nem finito nem infinito.

Agora eu tenho uma concepção do universo, mas não uma intuição - isto é, não uma intuição dele como um todo. Assim, não posso inferir a magnitude da regressão a partir da quantidade ou magnitude do mundo, e determinar a primeira por meio da segunda; pelo contrário, devo, antes de tudo, formar uma concepção da quantidade ou magnitude do mundo a partir da magnitude da regressão empírica. Mas, dessa regressão, não sei nada além do que devo passar de cada membro da série de condições para um ainda mais alto. Mas a quantidade do universo não é assim determinada, e não podemos afirmar que essa regressão prossiga no infinito. Tal afirmação anteciparia os membros da série que ainda não foram alcançados e representaria o número deles como além do alcance de qualquer síntese empírica; conseqüentemente, determinaria a quantidade cósmica anterior à regressão (embora apenas de maneira negativa) - o que é impossível. Pois o mundo não é dado em sua totalidade em nenhuma intuição: conseqüentemente, sua quantidade não pode ser dada antes da regressão. Daqui resulta que somos incapazes de fazer qualquer declaração respeitando a quantidade cósmica em si mesma - nem mesmo que a regressão nela seja uma regressão no infinito; devemos apenas nos esforçar para atingir uma concepção da quantidade do universo, em conformidade com a regra que determina a regressão empírica nele. Mas essa regra apenas exige que nunca admitamos um limite absoluto para a nossa série - até onde podemos ter procedido nela, mas sempre, pelo contrário,

subordine cada fenômeno a outro como sua condição e, conseqüentemente, prossiga para esse fenômeno mais alto. regressus in indefinitum , que, como não determinando uma quantidade no objeto, é claramente distinguível do regressus in infinitum .

Resulta do que dissemos que não somos justificados em declarar que o mundo é infinito no espaço, ou em relação ao tempo passado. Pois essa concepção de uma quantidade infinita é empírica; mas não podemos aplicar a concepção de uma quantidade infinita ao mundo como um objeto dos sentidos. Não posso dizer: "A regressão de uma determinada percepção para tudo limitado no espaço ou no tempo prossegue no infinito", pois isso pressupõe uma quantidade cósmica infinita; nem posso dizer: "É finito", pois um limite absoluto é igualmente impossível na experiência. Daqui resulta que não tenho o direito de fazer nenhuma afirmação respeitando todo o objeto da experiência - o mundo dos sentidos; Devo limitar minhas declarações à regra segundo a qual a experiência ou o conhecimento empírico deve ser alcançado.

Para a questão, portanto, respeitando a quantidade cósmica, a primeira e negativa resposta é: "O mundo não tem começo no tempo e nem limite absoluto no espaço".

Pois, no caso contrário, seria limitado por um tempo vazio, por um lado, e por um espaço vazio, por outro. Agora, já que o mundo, como um fenômeno, não pode ser assim limitado por si mesmo, pois um fenômeno não é uma coisa em si; deve ser possível ter uma percepção dessa limitação por um tempo vazio e um espaço vazio. Mas essa percepção - tal experiência é impossível; porque não tem conteúdo. Conseqüentemente, um limite cósmico absoluto é empiricamente e, portanto, absolutamente, impossível.

O leitor observará que a prova apresentada acima é muito diferente da demonstração dogmática apresentada na antítese da primeira antinomia. Nessa demonstração, foi dado como certo que o mundo é uma coisa em si -

dado em sua totalidade antes de toda a regressão, e uma posição determinada no espaço e no tempo lhe foi negada - se não fosse considerada como ocupando o tempo todo e todo o espaço. Portanto, nossa conclusão difere da dada acima; pois inferimos na antítese a infinidade real do mundo.

A partir disso, segue a resposta afirmativa: "A regressão na série de fenômenos - como determinação da quantidade cósmica, prossegue em indefinição". Isso equivale a dizer: "O mundo dos sentidos não tem quantidade absoluta, mas a regressão empírica (pela qual somente o mundo dos sentidos nos é apresentado no lado de suas condições) repousa sobre uma regra que exige que proceda de todo membro da série, conforme condicionado, a um ainda mais remoto (seja por experiência pessoal, seja por meio da história ou da cadeia de causa e efeito), e não cessar em nenhum momento dessa extensão do possível emprego empírico do entendimento." E esse é o uso adequado e único que a razão pode fazer de seus princípios.

A regra acima não prescreve uma regressão incessante em um tipo de fenômeno. Por exemplo, não nos proíbe, em nossa ascensão de um ser humano individual através da linhagem de seus ancestrais, esperar que, em algum ponto da regressão, descubramos um par primordial, ou admitamos, na série de coisas celestiais. corpos, um sol à maior distância possível de algum centro. Tudo o que exige é um progresso perpétuo de fenômenos para fenômenos, mesmo que uma percepção real não seja apresentada por eles (como no caso de nossas percepções serem tão fracas que somos incapazes de nos tornar conscientes delas), pois elas, no entanto, , pertencem a uma experiência possível.

Todo começo está no tempo, e todos os limites à extensão estão no espaço. Mas espaço e tempo estão no mundo dos sentidos. Consequentemente, os fenômenos no mundo são condicionalmente limitados, mas o próprio mundo não é limitado, condicional ou incondicionalmente.

Por essa razão, e porque nem o mundo nem a série cósmica de condições de um determinado condicionamento podem ser completamente dados, nossa concepção da quantidade cósmica é dada apenas na e através da regressão e não antes dela - em uma intuição coletiva. Mas a regressão em si nada mais é do que a determinação da quantidade cósmica e, portanto, não pode nos dar uma concepção determinada dela - menos ainda uma concepção de uma quantidade que é, em relação a um determinado padrão, infinita. A regressão, portanto, não prossegue até o infinito (um infinito dado), mas apenas em uma extensão indefinida, para ou a de nos apresentar uma quantidade - realizada apenas dentro e através da própria regressão.

II Solução da Ideia Cosmológica da Totalidade da Divisão de um Todo dada em Intuição.

Quando divido um todo que é dado na intuição, passo de um condicionado às suas condições. A divisão das partes do todo (subdivisão ou decomposição) é uma regressão na série dessas condições. A totalidade absoluta desta série seria realmente alcançada e dada à mente, se a regressão pudesse chegar a partes simples. Mas se todas as partes em uma decomposição contínua são elas próprias divisíveis, a divisão, ou seja, a regressão, procede do infinito às condições condicionadas às suas condições; porque as condições (as partes) estão elas mesmas contidas no condicionado e, como o último é dado em uma intuição limitada, o primeiro é todo dado junto com ele. Este regressão não pode, portanto, ser chamado de regressus in indefinitum, como aconteceu no caso da idéia cosmológica anterior, a regressão na qual procedeu do condicionada para as condições não dadas contemporaneamente e com ela, mas descobertas apenas através da regressão empírica. Não temos, no entanto, o direito de afirmar todo esse tipo, divisível no infinito, que consiste em um número infinito de partes. Pois, embora todas as partes estejam contidas na intuição do todo, toda a divisão não está contida nela. A divisão está contida apenas na decomposição em progresso - na própria regressão, que é a condição da possibilidade e atualidade da série. Agora, como esse regresso é infinito, todos os membros (partes) aos quais ele atinge devem estar contidos no

tudo determinado como um agregado. Mas a série completa de divisão não está contida nela.

Para aplicar esta observação ao espaço. Toda parte limitada do espaço apresentada à intuição é um todo, cujas partes são sempre espaços - em qualquer extensão subdividida. Todo espaço limitado é, portanto, divisível ao infinito.

Vamos aplicar novamente a observação a um fenômeno externo encerrado em limites, isto é, um corpo. A divisibilidade de um corpo repousa sobre a divisibilidade do espaço, que é a condição da possibilidade do corpo como um todo estendido. Um corpo é conseqüentemente divisível ao infinito, embora, por esse motivo, não consista em um número infinito de partes.

Parece certamente que, como um corpo deve ser cogitado como substância no espaço, a lei da divisibilidade não lhe seria aplicável como substância. Pois podemos e devemos conceder, no caso do espaço, que a divisão ou decomposição, em qualquer extensão, nunca pode aniquilar completamente a composição (ou seja, a menor parte do espaço ainda deve consistir em espaços); caso contrário, o espaço deixaria de existir inteiramente - o que é impossível. Mas a afirmação da outra faixa de que quando toda composição na matéria é aniquilada no pensamento, nada permanece, não parece se harmonizar com a concepção de substância, que deve ser adequadamente o objeto de toda composição e deve permanecer, mesmo após a conjunção. de seus atributos no espaço - que constituía um corpo - é aniquilado no pensamento. Mas este não é o caso da substância no mundo fenomenal, o que não é algo em si cogitado pela categoria pura. A substância fenomenal não é um assunto absoluto; é apenas uma imagem sensual permanente e nada mais que uma intuição, na qual o incondicionado não pode ser encontrado.

Mas, embora essa regra de progresso para o infinito seja legítima e aplicável à subdivisão de um fenômeno, como mera ocupação ou preenchimento de

espaço, ela não é aplicável a um todo que consiste em várias partes distintas e constitui um discreto quântico - que isto é, um corpo organizado. Não se pode admitir que cada parte de um todo organizado seja ele próprio organizado e que, ao analisá-lo até o infinito, devemos sempre encontrar partes organizadas; embora possamos permitir que as partes da matéria que decompomos no infinito possam ser organizadas. Pois a infinidade da divisão de um fenômeno no espaço repousa inteiramente no fato de que a divisibilidade de um fenômeno é dada apenas dentro e através dessa infinidade, ou seja, é dado um número indeterminado de partes, enquanto as partes em si são dadas e determinadas apenas na e através da subdivisão; em uma palavra, o infinito da divisão pressupõe necessariamente que o todo já não esteja dividido em si. Portanto, nossa divisão determina um número de partes no todo - um número que se estende até a regressão real na divisão; enquanto, por outro lado, a própria noção de um corpo organizado até o infinito representa o todo como já e em si mesmo dividido. Esperamos, portanto, encontrar nele um número determinado, mas ao mesmo tempo infinito, de partes - o que é auto-contraditório. Pois, portanto, deveríamos ter um todo contendo uma série de membros que não poderiam ser concluídos em nenhuma regressão - que é infinita e, ao mesmo tempo, completa em um composto organizado. A divisibilidade infinita é aplicável apenas a um continuum quântico, discreto quântico, a multiplicidade de partes ou unidades é sempre determinada e, portanto, sempre igual a algum número. Até que ponto um corpo pode ser organizado, apenas a experiência pode nos informar; e, embora, até onde nossa experiência desse ou daquele corpo tenha se estendido, talvez não tenhamos descoberto nenhuma parte inorgânica, essas partes devem existir em uma experiência possível. Mas até que ponto a divisão transcendental de um fenômeno deve se estender, não podemos saber da experiência - é uma pergunta que a experiência não pode responder; é respondida apenas pelo princípio da razão que nos proíbe considerar a regressão empírica, na análise do corpo estendido, como sempre absolutamente completa.

Comentário final sobre a solução das idéias matemáticas transcendental - e introdutório à solução das idéias dinâmicas.

Apresentamos a antinomia da razão pura em uma forma tabular, e nos esforçamos para mostrar o fundamento dessa autocontradição por parte da razão e o único meio de concluí-la - a saber, declarando que ambas as afirmações contraditórias são falso. Representamos nessas antinomias as condições dos fenômenos como pertencentes aos condicionados de acordo com as relações de espaço e tempo - que é a suposição usual do entendimento comum. Nesse sentido, todas as representações dialéticas da totalidade, na série de condições para um determinado condicionamento, eram perfeitamente homogêneas. A condição sempre foi um membro da série junto com o condicionado e, portanto, a homogeneidade de toda a série foi assegurada. Nesse caso, o regresso nunca poderia ser cogitado como completo; ou, se esse fosse o caso, um membro realmente condicionado era falsamente considerado um membro primordial e, conseqüentemente, incondicionado. Em tal antinomia, portanto, não consideramos o objeto, isto é, o condicionado, mas a série de condições pertencentes ao objeto e a magnitude dessa série. E assim surgiu a dificuldade - uma dificuldade que não pode ser resolvida por nenhuma decisão sobre as reivindicações das duas partes, mas simplesmente cortando o nó - declarando que a série proposta pela razão é muito longa ou muito curta para o entendimento, o que em nenhum dos casos poderia tornar suas concepções adequadas às idéias.

Mas negligenciamos, até esse ponto, uma diferença essencial existente entre as concepções do entendimento que a razão se esforça para elevar ao nível das idéias - duas delas indicando uma matemática e duas dinâmicas de síntese de fenômenos. Até agora, era necessário sinalizar essa distinção; pois, assim como em nossa representação geral de todas as idéias transcendentais, as consideramos sob condições fenomenais, assim, nas duas idéias matemáticas, nossa discussão se preocupa apenas com um objeto no mundo dos fenômenos. Mas, como agora estamos prestes a proceder à consideração das concepções dinâmicas do entendimento e de sua adequação às idéias, não devemos perder de vista essa distinção. Descobriremos que isso nos abre uma visão inteiramente nova do conflito em que a razão está envolvida. Para, enquanto nas duas primeiras antinomias, ambas as partes foram demitidas, com base em declarações

avançadas baseadas em falsas hipóteses; no presente caso, parece haver a esperança de descobrir uma hipótese que possa ser consistente com as exigências da razão e, o juiz concluindo a declaração dos fundamentos da reivindicação, que ambas as partes haviam deixado em um estado insatisfatório, a questão pode ser resolvida seus próprios méritos, não descartando os reclamantes, mas comparando os argumentos de ambos os lados. Se considerarmos apenas sua extensão e se elas são adequadas às idéias, a série de condições pode ser considerada como homogênea. Mas a concepção do entendimento que está na base dessas idéias,

Assim, acontece que nas séries matemáticas de fenômenos não é senão uma condição sensual que é admissível - uma condição que é ela própria um membro da série; enquanto a série dinâmica de condições sensoriais admite uma condição heterogênea, que não é um membro da série, mas, como puramente inteligível, está fora e além dela. E assim a razão é satisfeita, e um incondicionado é colocado à frente da série de fenômenos, sem introduzir confusão ou descontinuar-la, contrariamente aos princípios do entendimento.

Agora, do fato de as idéias dinâmicas admitirem uma condição de fenômeno que não faz parte da série de fenômenos, surge um resultado que não deveríamos esperar de uma antinomia. Nos casos anteriores, o resultado foi que ambas as declarações dialéticas contraditórias foram declaradas falsas. No presente caso, encontramos o condicionado na série dinâmica conectado a uma condição empiricamente incondicionada, mas não sensorial; e assim se faz satisfação com o entendimento, por um lado, e com a razão, por outro.

Pois o entendimento não pode admitir entre os fenômenos uma condição que é empiricamente incondicionada. Mas se é possível cogitar uma condição inteligível - uma que não é membro da série de fenômenos - para um fenômeno condicionado, sem quebrar a série de condições empíricas, essa condição pode ser admissível como empiricamente incondicionada e o retorno empírico continue regular, incessante e intacto.

Embora, além disso, os argumentos dialéticos da totalidade incondicionada em meros fenômenos caiam no chão, ambas as proposições da razão podem ser mostradas como verdadeiras em sua significação adequada. Isso não poderia acontecer no caso das idéias cosmológicas que exigiam uma unidade matematicamente incondicionada; pois nenhuma condição poderia ser colocada à frente da série de fenômenos, exceto uma que em si mesma era um fenômeno e, conseqüentemente, um membro da série.

III Solução da idéia cosmológica da totalidade da dedução de eventos cósmicos de suas causas.

Existem apenas dois modos de causalidade cogitáveis - a causalidade da natureza ou da liberdade. O primeiro é a conjunção de um estado particular com outro que o precede no mundo dos sentidos, o primeiro seguindo o segundo por força de uma lei. Agora, como a causalidade dos fenômenos está sujeita às condições do tempo, e o estado anterior, se ele sempre existisse, não poderia ter produzido um efeito que surgiria em um determinado momento, a causalidade de uma causa deve ser ela mesma um efeito - ele próprio deve ter começado a ser e, portanto, de acordo com o princípio do entendimento, ele próprio exige uma causa.

Devemos entender, pelo contrário, pelo termo liberdade, no sentido cosmológico, uma faculdade da origem espontânea de um estado; cuja causalidade, portanto, não está subordinada a outra causa que a determina no tempo. A liberdade é, nesse sentido, uma pura idéia transcendental, que, em primeiro lugar, não contém elemento empírico; cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado ou determinado em nenhuma experiência, porque é uma lei universal da própria possibilidade de experiência, que tudo o que acontece deve ter uma causa, e conseqüentemente a causalidade de uma causa, sendo algo que aconteceu, também deve ter uma causa. Nesta visão do caso, todo o campo da experiência, até onde quer que seja, não contém nada que não esteja sujeito às leis da natureza. Mas,

É especialmente notável que a concepção prática de liberdade se baseie na idéia transcendental e que a questão da possibilidade da primeira seja difícil apenas, pois envolve a consideração da verdade da segunda. Liberdade, no sentido prático, é a independência da vontade de coerção por impulsos sensoriais. A vontade é sensual, na medida em que é patologicamente afetada (por impulsos sensoriais); é denominado animal (arbitrium brutum), quando é patologicamente necessário. A vontade humana é certamente um arbitrium sensitivum , não brutum , mas liberum ; porque a sensualidade não requer sua ação, uma faculdade existente no homem de autodeterminação, independentemente de toda coerção sensual.

É claro que, se toda causalidade no mundo dos sentidos fosse natural - e apenas natural - todo evento seria determinado por outro de acordo com as leis necessárias, e que, conseqüentemente, os fenômenos, na medida em que determinam a vontade, devem exigir toda ação como efeito natural de si mesma; e assim toda liberdade prática cairia no chão com a idéia transcendental. Pois este pressupõe que, embora algo não tenha acontecido, ele deveria ter acontecido e que, conseqüentemente, sua causa fenomenal não era tão poderosa e determinante a ponto de excluir a causalidade de nossa vontade - uma causalidade capaz de produzir efeitos independentemente de e mesmo em oposição ao poder das causas naturais e, conseqüentemente, capaz de originar espontaneamente uma série de eventos.

Aqui também achamos que é o caso, como geralmente encontramos nas autocontradições e perplexidades de uma razão que se esforça para ultrapassar os limites da experiência possível, de que o problema não é propriamente fisiológico, mas transcendental. A questão da possibilidade de liberdade realmente se refere à psicologia; mas, como se baseia em argumentos dialéticos de pura razão, sua solução deve atrair a atenção da filosofia transcendental. Antes de tentar esta solução, uma tarefa que a filosofia transcendental não pode declinar, será aconselhável fazer uma observação em relação ao seu procedimento na solução da questão.

Se os fenômenos fossem coisas em si mesmos, e formas de espaço e tempo da existência das coisas, condição e condicionamento seriam sempre membros da mesma série; e assim surgiria no presente caso a antinomia comum a todas as idéias transcendentais - que suas séries são grandes ou pequenas demais para a compreensão. As idéias dinâmicas, que estamos prestes a discutir nesta e na próxima seção, possuem a peculiaridade de se relacionar com um objeto, não considerado como quantidade, mas como existência; e assim, na discussão da presente questão, podemos abstrair a quantidade da série de condições e considerar apenas a relação dinâmica da condição com o condicionado. A questão, então, sugere a si mesma se a liberdade é possível; e, se for, se pode consistir com a universalidade da lei natural da causalidade; e, conseqüentemente, se proclamamos uma proposição disjuntiva adequada quando dizemos: "Todo efeito deve ter sua origem na natureza ou na liberdade" ou se ambos não podem existir juntos no mesmo evento em diferentes relações. O princípio de uma conexão ininterrupta entre todos os eventos no mundo fenomenal, de acordo com as leis imutáveis da natureza, é um princípio bem estabelecido da analítica transcendental que não admite exceção. A questão, portanto, é: "Se um efeito, determinado de acordo com as leis da natureza, pode ao mesmo tempo ser produzido por um agente livre, ou se a liberdade e a natureza se excluem mutuamente?" E aqui, a hipótese comum, mas falaciosa, da realidade absoluta dos fenômenos manifesta sua influência prejudicial ao embaraçar o procedimento da razão. Pois, se os fenômenos são coisas em si, a liberdade é impossível. Nesse caso, a natureza é a causa completa e suficiente de todos os eventos; e condição e condicionada, causa e efeito estão contidas na mesma série e são necessárias pela mesma lei. Se, pelo contrário, os fenômenos são considerados, de fato, nada mais do que meras representações, conectados entre si de acordo com as leis empíricas, devem ter um fundamento que não seja fenomenal. Mas a causalidade de uma causa tão inteligível não é determinada ou determinável por fenômenos; embora seus efeitos, como fenômenos, devam ser determinados por outras existências fenomenais. Essa causa e sua causalidade existem, portanto, fora e fora da série de fenômenos; enquanto seus efeitos existem e são detectáveis na série de condições empíricas. Esse efeito pode, portanto, ser considerado livre em relação à sua causa inteligível e necessário em relação aos fenômenos dos quais é uma conseqüência necessária - uma distinção

que, declarada dessa maneira perfeitamente geral e abstrata, deve aparecer na mais alta grau sutil e obscuro. A continuação irá explicar. É suficiente, atualmente, observar que, como a conexão completa e ininterrupta dos fenômenos é uma lei inalterável da natureza, a liberdade é impossível - supondo que os fenômenos sejam absolutamente reais.

Possibilidade de liberdade em harmonia com a lei universal da necessidade natural.

Esse elemento em um objeto sensual que não é, por si só, sensual, posso ser chamado de inteligível. Se, portanto, um objeto que deve ser considerado um fenômeno sensual possui uma faculdade que não é um objeto de intuição sensual, mas por meio da qual é capaz de ser a causa dos fenômenos, a causalidade de um objeto ou a existência deste pode ser considerado sob dois pontos de vista diferentes. Pode ser considerado inteligível no que diz respeito à sua ação - a ação de uma coisa que é uma coisa em si mesma, e sensual no que diz respeito aos seus efeitos - os efeitos de um fenômeno pertencente ao mundo sensível. Deveríamos, portanto, formar uma concepção empírica e intelectual da causalidade de tal faculdade ou poder - ambos, no entanto, referindo-se ao mesmo efeito. Essa dupla maneira de cogitar um poder que reside em um objeto sensual não contraria nenhuma das concepções que devemos formar do mundo dos fenômenos ou de uma experiência possível. Os fenômenos - não sendo coisas em si - devem ter um objeto transcendental como fundamento, que os determina como meras representações; e parece não haver razão para não atribuímos a esse objeto transcendental, além da propriedade da auto-fenomenização, uma causalidade cujos efeitos devem ser encontrados no mundo dos fenômenos, embora ele próprio não seja um fenômeno. Mas toda causa eficaz deve possuir um caráter, isto é, uma lei de sua causalidade, sem a qual deixaria de ser uma causa. No caso acima, então, todo objeto sensual possuiria um caráter empírico, o que garantia que suas ações, como fenômenos, mantêm-se em conexão completa e harmoniosa, de acordo com leis naturais invariáveis, com todos os outros fenômenos, e podem ser deduzidos a partir deles, como condições, e que o fazem, em conexão com eles, constituem uma série na ordem da natureza . Esse objeto

sensual deve, em segundo lugar, possuir um caráter inteligível, que garanta que seja a causa dessas ações, como fenômenos, embora não seja ele próprio um fenômeno nem subordinado às condições do mundo dos sentidos. O primeiro pode ser chamado de caráter da coisa como um fenômeno; o segundo, o caráter da coisa como uma coisa em si. constituem uma série na ordem da natureza. Esse objeto sensual deve, em segundo lugar, possuir um caráter inteligível, que garanta que seja a causa dessas ações, como fenômenos, embora não seja ele próprio um fenômeno nem subordinado às condições do mundo dos sentidos. O primeiro pode ser chamado de caráter da coisa como um fenômeno; o segundo, o caráter da coisa como uma coisa em si. constituem uma série na ordem da natureza. Esse objeto sensual deve, em segundo lugar, possuir um caráter inteligível, que garanta que seja a causa dessas ações, como fenômenos, embora não seja ele próprio um fenômeno nem subordinado às condições do mundo dos sentidos. O primeiro pode ser chamado de caráter da coisa como um fenômeno; o segundo, o caráter da coisa como uma coisa em si.

Ora, esse sujeito ativo, em seu caráter de sujeito inteligível, estaria subordinado a nenhuma condição do tempo, pois o tempo é apenas uma condição dos fenômenos, e não das coisas em si. Nenhuma ação começaria ou deixaria de existir nesse assunto; estaria conseqüentemente livre da lei de toda determinação do tempo - a lei da mudança, a saber, que tudo o que acontece deve ter uma causa nos fenômenos de um estado anterior. Em uma palavra, a causalidade do sujeito, na medida em que é inteligível, não faria parte da série de condições empíricas que determinam e requerem um evento no mundo dos sentidos. Novamente, esse caráter inteligível de uma coisa não pode ser imediatamente percebido, porque só podemos perceber fenômenos, mas deve ser capaz de ser cogitado em harmonia com o caráter empírico;

Em virtude de seu caráter empírico, esse sujeito estaria ao mesmo tempo subordinado a todas as leis empíricas da causalidade e, como fenômeno e membro do mundo sensual, seus efeitos teriam que ser explicados por uma referência aos fenômenos precedentes. . Os fenômenos eternos devem ser

capazes de influenciá-lo; e suas ações, de acordo com as leis naturais, devem nos explicar como seu caráter empírico, isto é, a lei de sua causalidade, deve ser reconhecido na e por meio da experiência. Em uma palavra, todos os requisitos para uma determinação completa e necessária dessas ações devem ser apresentados a nós pela experiência.

Em virtude de seu caráter inteligível, por outro lado (embora possuamos apenas uma concepção geral desse caráter), o sujeito deve ser considerado livre de todas as influências sensoriais e de toda determinação fenomenal. Além disso, como nada acontece nesse assunto - pois é um númeno e, conseqüentemente, não existe nenhuma mudança, exigindo a determinação dinâmica do tempo e, pela mesma razão, nenhuma conexão com os fenômenos como causas - essa existência ativa deve suas ações são livres e independentes da necessidade natural, pois a necessidade existe apenas no mundo dos fenômenos. Seria correto dizer que ele origina ou inicia seus efeitos no mundo dos sentidos, embora a ação produtiva desses efeitos não comece por si mesma. Nesse caso, não devemos afirmar que esses efeitos sensoriais começaram a existir por si mesmos, porque são sempre determinados por condições empíricas anteriores - em virtude do caráter empírico, que é o fenômeno do caráter inteligível - e são possíveis apenas como constituintes uma continuação da série de causas naturais. E assim a natureza e a liberdade, cada uma na significação completa e absoluta desses termos, podem existir, sem contradição ou desacordo, na mesma ação para

Exposição da Ideia Cosmológica da Liberdade em Harmonia com a Lei Universal da Necessidade Natural.

Eu pensei que era aconselhável apresentar ao leitor a princípio apenas um esboço da solução desse problema transcendental, a fim de capacitá-lo a formar com maior facilidade uma concepção clara do curso que a razão deve adotar na solução. Vou agora apresentar os vários momentos desta solução e considerá-los em sua ordem.

A lei natural de que tudo o que acontece deve ter uma causa, que a

causalidade dessa causa, ou seja, a ação da causa (que nem sempre pode ter existido, mas deve ser ela mesma um evento, pois precede com o tempo algum efeito que se originou), deve ter em si uma causa fenomenal, pela qual é determinada e, e, conseqüentemente, todos os eventos são determinados empiricamente em uma ordem da natureza - esta lei, eu digo, que está no fundamento da possibilidade da experiência, e de um sistema conectado de fenômenos ou natureza é uma lei do entendimento, da qual nenhuma saída e para a qual nenhuma exceção pode ser admitida. Pois, exceto um único fenômeno de sua operação é excluí-lo da esfera da experiência possível e, assim, admitir que seja uma mera ficção de pensamento ou fantasma do cérebro.

Assim, somos obrigados a reconhecer a existência de uma cadeia de causas, na qual, no entanto, a totalidade absoluta não pode ser encontrada. Mas não precisamos nos deter com essa questão, pois ela já foi suficientemente respondida em nossa discussão sobre as antinomias nas quais a razão cai, quando tenta alcançar o incondicionado na série de fenômenos. Se nos deixarmos enganar pela ilusão do idealismo transcendental, descobriremos que nem a natureza nem a liberdade existem. Agora, a pergunta é: “Se, admitindo a existência da necessidade natural no mundo dos fenômenos, é possível considerar um efeito como ao mesmo tempo um efeito da natureza e um efeito da liberdade - ou, se esses dois modos de causalidade são contraditórios e incompatíveis? ”

Nenhuma causa fenomenal pode absolutamente e por si só começar uma série. Toda ação, na medida em que é produtiva de um evento, é ela própria um evento ou ocorrência e pressupõe outro estado precedente, no qual sua causa existia. Assim, tudo o que acontece é apenas uma continuação de uma série, e um começo absoluto é impossível no mundo sensual. As ações das causas naturais são, por conseguinte, elas mesmas efeitos e pressupõem causas que as precedem no tempo. Uma ação primordial que forma um começo absoluto está além do poder causal dos fenômenos.

Agora, é absolutamente necessário que, admitindo que todos os efeitos

sejam fenômenos, a causalidade da causa desses efeitos também deva ser um fenômeno e pertencer ao mundo empírico? Não é possível que, embora todo efeito no mundo fenomenal deva estar conectado a uma causa empírica, de acordo com a lei universal da natureza, essa causalidade empírica possa ser ela própria o efeito de uma causalidade não empírica e inteligível - sua conexão com causas naturais permanecendo intactas? Tal causalidade seria considerada, em referência aos fenômenos, como a ação primordial de uma causa, que é até agora, portanto, não fenomenal, mas, por causa dessa faculdade ou poder, inteligível; embora deva, ao mesmo tempo, como um elo da cadeia da natureza, ser considerado como pertencente ao mundo sensual.

É necessária uma crença na causalidade recíproca dos fenômenos, se formos obrigados a procurar e apresentar as condições naturais dos eventos naturais, ou seja, suas causas. Sendo admitido como excepcionalmente válido, os requisitos do entendimento, que não reconhecem nada além da natureza na região dos fenômenos, são satisfeitos, e nossas explicações físicas dos fenômenos físicos podem prosseguir em seu curso regular, sem impedimentos e sem oposição. Mas não é um obstáculo no caminho, mesmo assumindo que a idéia seja uma pura ficção, admitir que existem algumas causas naturais na posse de uma faculdade que não é empírica, mas inteligível, desde que não esteja determinada a fazê-lo. ação por condições empíricas, mas pura e unicamente com base em argumentos apresentados pelo entendimento - sendo esta ação ainda, quando a causa é fenomenizada, em perfeita conformidade com as leis da causalidade empírica. Assim, o sujeito atuante, como fenômeno causal, continuaria preservando uma conexão completa com a natureza e as condições naturais; e o fenômeno apenas do sujeito (com toda a sua causalidade fenomenal) conteria certas condições que, se ascendermos do objeto empírico ao transcendental, devem necessariamente ser consideradas inteligíveis. Pois, se atendermos, em nossas investigações sobre causas no mundo dos fenômenos, apenas às direções da natureza, não precisaremos nos preocupar com a relação na qual o sujeito transcendental, que é completamente desconhecido para nós, se destaca deles. fenômenos e sua conexão na natureza. A base inteligível dos fenômenos nesse assunto não se

refere a questões empíricas. Tem a ver apenas com o pensamento puro; e, embora os efeitos desse pensamento e ação do entendimento puro sejam descobertos nos fenômenos, esses fenômenos devem, no entanto, ser capazes de uma explicação completa e completa, em bases puramente físicas e de acordo com as leis naturais. E, neste caso, atendemos apenas a sua empírica e omitimos toda consideração de seu caráter inteligível (que é a causa transcendental da primeira) como completamente desconhecida, exceto na medida em que é exibida pela última como seu símbolo empírico. Agora vamos aplicar isso à experiência. O homem é um fenômeno do mundo sensual e, ao mesmo tempo, uma causa natural, cuja causalidade deve ser regulada por leis empíricas. Como tal, ele deve possuir um caráter empírico, como todos os outros fenômenos naturais. Observamos esse caráter empírico em suas ações, que revelam a presença de certos poderes e faculdades. Se considerarmos a natureza inanimada ou meramente animal, não podemos descobrir nenhuma razão para atribuir a nós mesmos outra coisa senão uma faculdade que é determinada de uma maneira puramente sensual. Mas o homem, para quem a natureza se revela apenas através dos sentidos, reconhece-se não apenas pelos sentidos, mas também pela pura percepção; e isso em ações e determinações internas, que ele não pode considerar impressões sensuais. Assim, ele é para si mesmo, por um lado, um fenômeno, mas, por outro lado, em relação a certas faculdades, um objeto puramente inteligível - inteligível, porque sua ação não pode ser atribuída à receptividade sensual. Essas faculdades são compreensão e razão. Este último, especialmente,

Essa razão possui a faculdade de causalidade, ou que pelo menos somos compelidos a representá-la, é evidente a partir dos imperativos que, na esfera da prática, impomos a muitos de nossos poderes executivos. As palavras que eu deveria expressar uma espécie de necessidade e implicam uma conexão com fundamentos que a natureza não apresenta e não pode apresentar à mente do homem. O entendimento nada conhece na natureza, a não ser o que é, ou foi ou será. Seria absurdo dizer que qualquer coisa na natureza deveria ser diferente das relações de tempo em que está; de fato, quando consideramos apenas o curso da natureza, não devemos nem aplicação nem significado. A pergunta: "O que deveria acontecer na esfera

da natureza?" é tão absurdo quanto a pergunta: "Quais devem ser as propriedades de um círculo?" Tudo o que temos o direito de perguntar é: "O que acontece na natureza?" ou, no último caso, "Quais são as propriedades de um círculo?"

Mas a idéia de dever ou dever indica uma ação possível, cuja base é uma concepção pura; enquanto o fundamento de uma ação meramente natural é, pelo contrário, sempre um fenômeno. Essa ação certamente deve ser possível em condições físicas, se for prescrita pelo imperativo moral; mas essas condições físicas ou naturais não dizem respeito à determinação da própria vontade, elas se relacionam apenas aos seus efeitos e às consequências do efeito no mundo dos fenômenos. Qualquer que seja o número de motivos que a natureza possa apresentar à minha vontade, quaisquer que sejam os impulsos sensuais - a moral deve estar além de seu poder de produzir. Eles podem produzir uma vontade que, longe de ser necessária, está sempre condicionada - uma vontade à qual o que deve ser enunciado pela razão, estabelece um objetivo e um padrão, dá permissão ou proibição. Seja o objeto que ele possa, puramente sensual - como prazer, ou apresentado pela razão pura - como bom, a razão não cederá a fundamentos de origem empírica. A razão não seguirá a ordem das coisas apresentadas pela experiência, mas, com perfeita espontaneidade, as reorganiza de acordo com idéias, com as quais compele condições empíricas a concordar. Declara, em nome dessas idéias, que certas ações são necessárias que, no entanto, não ocorreram e que talvez nunca ocorram; e ainda pressupõe que ela possua a faculdade de causalidade em relação a essas ações. Pois, na ausência dessa suposição, não poderia esperar que suas idéias produzissem certos efeitos no mundo da experiência. a razão não cederá a motivos de origem empírica. A razão não seguirá a ordem das coisas apresentadas pela experiência, mas, com perfeita espontaneidade, as reorganiza de acordo com idéias, com as quais compele condições empíricas a concordar. Declara, em nome dessas idéias, que certas ações são necessárias que, no entanto, não ocorreram e que talvez nunca ocorram; e ainda pressupõe que ela possua a faculdade de causalidade em relação a essas ações. Pois, na ausência dessa suposição, não poderia esperar que suas idéias produzissem certos efeitos no mundo da experiência. a razão não

cederá a motivos de origem empírica. A razão não seguirá a ordem das coisas apresentadas pela experiência, mas, com perfeita espontaneidade, as reorganiza de acordo com idéias, com as quais compele condições empíricas a concordar. Declara, em nome dessas idéias, que certas ações são necessárias que, no entanto, não ocorreram e que talvez nunca ocorram; e ainda pressupõe que ela possua a faculdade de causalidade em relação a essas ações. Pois, na ausência dessa suposição, não poderia esperar que suas idéias produzissem certos efeitos no mundo da experiência. em nome dessas idéias, são necessárias certas ações que, no entanto, não ocorreram e que talvez nunca ocorram; e ainda pressupõe que ela possua a faculdade de causalidade em relação a essas ações. Pois, na ausência dessa suposição, não poderia esperar que suas idéias produzissem certos efeitos no mundo da experiência. em nome dessas idéias, são necessárias certas ações que, no entanto, não ocorreram e que talvez nunca ocorram; e ainda pressupõe que ela possua a faculdade de causalidade em relação a essas ações. Pois, na ausência dessa suposição, não poderia esperar que suas idéias produzissem certos efeitos no mundo da experiência.

Agora, vamos parar por aqui e admitir que é pelo menos possível que a razão tenha uma relação realmente causal com os fenômenos. Nesse caso, ele deve - pura razão de ser - exibir um caráter empírico. Pois toda causa supõe uma regra, segundo a qual certos fenômenos seguem como efeitos da causa, e toda regra exige uniformidade nesses efeitos; e este é o fundamento adequado da concepção de uma causa - como faculdade ou poder. Agora, essa concepção (de uma causa) pode ser chamada de caráter empírico da razão; e esse caráter é permanente, enquanto os efeitos produzidos aparecem, em conformidade com as várias condições que os acompanham e parcialmente os limitam, de várias formas.

Assim, a vontade de todo homem tem um caráter empírico, que nada mais é do que a causalidade de sua razão, na medida em que seus efeitos no mundo fenomenal manifestam a presença de uma regra, segundo a qual somos capazes de examinar, em suas vários tipos e graus, as ações dessa causalidade e os fundamentos racionais para essas ações e, assim, decidir

sobre os princípios subjetivos da vontade. Agora aprendemos o que esse caráter empírico é apenas dos efeitos fenomenais e da regra destes que é apresentada pela experiência; e por essa razão, todas as ações do homem no mundo dos fenômenos são determinadas por seu caráter empírico e pelas causas cooperativas da natureza. Se, então, pudéssemos investigar todos os fenômenos da vontade humana até o mais baixo fundamento na mente, não haveria ação que não pudéssemos antecipar com certeza e que reconhecemos ser absolutamente necessário a partir de suas condições anteriores. No que diz respeito a esse caráter empírico, portanto, não pode haver liberdade; e é somente à luz desse caráter que podemos considerar a vontade humana, quando nos limitamos a simples observação e, como é o caso da antropologia, instituímos uma investigação fisiológica das causas motivadoras das ações humanas.

Mas quando considerarmos as mesmas ações em relação à razão - não com o objetivo de explicar sua origem, isto é, em relação à razão especulativa, mas à razão prática, como a causa produtora dessas ações - descobriremos uma regra e uma ordem muito diferente da natureza e da experiência. Pois a declaração dessa faculdade mental pode ser que o que aconteceu e não pôde deixar de ocorrer no curso da natureza, não deveria ter ocorrido. Às vezes, também descobrimos, ou acreditamos que descobrimos, que as idéias da razão realmente estavam em uma relação causal com certas ações do homem; e que essas ações ocorreram porque foram determinadas, não por causas empíricas, mas pelo ato da vontade com base na razão.

Agora, conceder essa razão está em uma relação causal com os fenômenos; pode uma ação da razão ser chamada de livre, quando sabemos que, sensualmente, em seu caráter empírico, é completamente determinado e absolutamente necessário? Mas esse caráter empírico é ele próprio determinado pelo caráter inteligível. O último não podemos conhecer; só podemos indicá-lo por meio de fenômenos, que nos permitem ter uma cognição imediata apenas do caráter empírico.

A verdadeira moralidade das ações - seu mérito ou demérito, e mesmo o de

nossa própria conduta, é completamente desconhecida para nós. Nossas estimativas podem se relacionar apenas ao seu caráter empírico. Quanto é o resultado da ação do livre-arbítrio, quanto deve ser atribuído à natureza e ao erro irrepreensível, ou a uma feliz constituição de temperamento (merito fortunae), ninguém pode descobrir, e, por esse motivo, determinar com justiça perfeita.

Uma ação, então, na medida em que deve ser atribuída a uma causa inteligível, não resulta dela de acordo com as leis empíricas. Ou seja, não as condições da razão pura, mas apenas seus efeitos no sentido interno, precedem o ato. A razão pura, como uma faculdade puramente inteligível, não está sujeita às condições do tempo. A causalidade da razão em seu caráter inteligível não começa a ser; não aparece em um determinado momento, com o objetivo de produzir um efeito. Se não fosse esse o caso, a causalidade da razão seria subserviente à lei natural dos fenômenos, que os determina de acordo com o tempo e como uma série de causas e efeitos no tempo; conseqüentemente, deixaria de ser liberdade e se tornaria parte da natureza. Portanto, somos justificados em dizer: “Se a razão está em uma relação causal com os fenômenos, é uma faculdade que origina a condição sensual de uma série empírica de efeitos. ” Pois a condição, que reside no motivo, não é sensual e, portanto, não pode ser originada ou começar a ser. E assim encontramos - o que não conseguimos descobrir em nenhuma série empírica - uma condição de uma série sucessiva de eventos empiricamente incondicionados. Pois, no presente caso, a condição se destaca de e além da série de fenômenos - é inteligível e, conseqüentemente, não pode ser submetida a nenhuma condição sensorial ou a qualquer determinação do tempo por uma causa anterior. E assim encontramos - o que não conseguimos descobrir em nenhuma série empírica - uma condição de uma série sucessiva de eventos empiricamente incondicionados. Pois, no presente caso, a condição se

destaca de e além da série de fenômenos - é inteligível e, conseqüentemente, não pode ser submetida a nenhuma condição sensorial ou a qualquer determinação do tempo por uma causa anterior.

Mas, sob outro aspecto, a mesma causa também pertence à série de fenômenos. O próprio homem é um fenômeno. Sua vontade tem um caráter empírico, que é a causa empírica de todas as suas ações. Não há condição - determinar o homem e sua vontade em conformidade com esse caráter - que não faz parte da série de efeitos da natureza e está sujeita à lei deles - a lei segundo a qual uma causa empiricamente indeterminada de um evento em o tempo não pode existir. Por esse motivo, nenhuma ação dada pode ter uma origem absoluta e espontânea, todas as ações sendo fenômenos e pertencendo ao mundo da experiência. Mas não se pode dizer da razão, que o estado em que determina a vontade é sempre precedido por algum outro estado que a determine. Pois a razão não é um fenômeno e, portanto, não está sujeita a condições sensoriais; e,

A razão é conseqüentemente a condição permanente de todas as ações da vontade humana. Cada uma delas é determinada no caráter empírico do homem, mesmo antes de ocorrer. O caráter inteligível, do qual o primeiro é apenas o esquema sensual, não sabe antes nem depois; e toda ação, independentemente da relação temporal em que se encontra com outros fenômenos, é o efeito imediato do caráter inteligível da razão pura, que, conseqüentemente, goza de liberdade de ação e não é dinamicamente determinado nem por precedentes internos nem externos. condições. Essa liberdade não deve ser descrita, de maneira meramente negativa, como independência das condições empíricas, pois nesse caso a faculdade da razão deixaria de ser uma causa dos fenômenos; mas deve ser considerado, positivamente, como uma faculdade que pode espontaneamente originar uma série de eventos. Ao mesmo tempo, não se deve supor que qualquer começo possa ocorrer na razão; pelo contrário, a razão, como condição incondicionada de toda ação da vontade, não admite condições de tempo, embora seu efeito realmente comece em uma série de fenômenos - um começo que não é, contudo, absolutamente primordial.

Ilustrarei esse princípio regulador da razão por um exemplo, de seu emprego no mundo da experiência; provou que não pode ser por qualquer quantidade de experiência ou por qualquer número de fatos, pois tais argumentos não podem estabelecer a verdade das proposições transcendentais. Vamos tomar uma ação voluntária - por exemplo, uma falsidade - por meio da qual um homem introduziu um certo grau de confusão na vida social da humanidade, que é julgada de acordo com os motivos de sua origem e cuja culpa é essa. e das más conseqüências decorrentes dele, são imputadas ao ofensor. A princípio, examinamos o caráter empírico da ofensa e, para esse fim, procuramos penetrar nas fontes desse caráter, como educação defeituosa, má companhia, disposição desavergonhada e perversa, frivolidade, e falta de reflexão - sem esquecer também as causas ocasionais que prevaleciam no momento da transgressão. Nisso, o procedimento é exatamente o mesmo que o prosseguido na investigação das séries de causas que determinam um determinado efeito físico. Agora, embora acreditemos que a ação tenha sido determinada por todas essas circunstâncias, não menos culpamos o ofensor. Não o culpamos por sua disposição infeliz, nem pelas circunstâncias que o influenciaram, nem mesmo pelo seu antigo curso de vida; pois pressupomos que todas essas considerações possam ser deixadas de lado, que a série de condições precedentes possa ser considerada como nunca existiu e que a ação possa ser considerada completamente incondicionada em relação a qualquer estado precedente, como se o agente tivesse começado com é uma série inteiramente nova de efeitos. Nossa culpa do ofensor é baseada em uma lei da razão, que exige que consideremos essa faculdade como uma causa, que poderia e deveria ter determinado o comportamento do culpado, independentemente de todas as condições empíricas. Essa causalidade da razão não consideramos uma agência colaboradora, mas completa em si mesma. Não importa se os impulsos sensuais favoreceram ou se opuseram à ação dessa causalidade, a ofensa é estimada de acordo com seu caráter inteligível - o ofensor é decididamente digno de culpa, no momento em que profere uma falsidade. Daqui resulta que consideramos a razão, apesar das condições empíricas do ato, como completamente livre e, portanto, portanto, como no presente caso, culpável. que poderia e deveria ter

determinado o comportamento do culpado, independentemente de todas as condições empíricas. Essa causalidade da razão não consideramos uma agência colaboradora, mas completa em si mesma. Não importa se os impulsos sensuais favoreceram ou se opuseram à ação dessa causalidade, a ofensa é estimada de acordo com seu caráter inteligível - o ofensor é decididamente digno de culpa, no momento em que profere uma falsidade. Daqui resulta que consideramos a razão, apesar das condições empíricas do ato, como completamente livre e, portanto, portanto, como no presente caso, culpável. que poderia e deveria ter determinado o comportamento do culpado, independentemente de todas as condições empíricas. Essa causalidade da razão não consideramos uma agência colaboradora, mas completa em si mesma. Não importa se os impulsos sensuais favoreceram ou se opuseram à ação dessa causalidade, a ofensa é estimada de acordo com seu caráter inteligível - o ofensor é decididamente digno de culpa, no momento em que profere uma falsidade. Daqui resulta que consideramos a razão, apesar das condições empíricas do ato, como completamente livre e, portanto, portanto, como no presente caso, culpável. Não importa se os impulsos sensuais favoreceram ou se opuseram à ação dessa causalidade, a ofensa é estimada de acordo com seu caráter inteligível - o ofensor é decididamente digno de culpa, no momento em que profere uma falsidade. Daqui resulta que consideramos a razão, apesar das condições empíricas do ato, como completamente livre e, portanto, portanto, como no presente caso, culpável. Não importa se os impulsos sensuais favoreceram ou se opuseram à ação dessa causalidade, a ofensa é estimada de acordo com seu caráter inteligível - o ofensor é decididamente digno de culpa, no momento em que profere uma falsidade. Daqui resulta que consideramos a razão, apesar das condições empíricas do ato, como completamente livre e, portanto, portanto, como no presente caso, culpável.

O julgamento acima é uma evidência completa de que estamos acostumados a pensar que a razão não é afetada por condições sensuais, que nela nenhuma mudança ocorre - embora seus fenômenos, em outras palavras, o modo como ela aparece em seus efeitos, estejam sujeitos a mudança - que nenhum estado precedente determina o seguinte e, conseqüentemente, que não forma um membro da série de condições

sensuais que requerem fenômenos de acordo com as leis naturais. A razão está presente e é a mesma em todas as ações humanas e em todos os momentos; mas ela não existe no tempo e, portanto, não entra em nenhum estado em que não existia anteriormente. É, relativamente a novos estados ou condições, determinante, mas não determinável. Portanto, não podemos perguntar: "Por que a razão não se determinou de maneira diferente?" A questão deve ser assim declarada: "Por que a razão não empregou seu poder de causalidade para determinar certos fenômenos de uma maneira diferente?" "Mas essa é uma pergunta que não admite resposta. Pois um caráter inteligível diferente teria exibido um caráter empírico diferente; e, quando dizemos que, apesar do curso que toda a sua vida anterior seguiu, o ofensor poderia ter se absterido de proferir a falsidade, isso significa apenas que o ato estava sujeito ao poder e à autoridade - permissivos ou proibitivos - da razão. Agora, a razão não está sujeita em sua causalidade a quaisquer condições de fenômenos ou de tempo;

Assim, então, em nossa investigação sobre ações livres e o poder causal que as produziu, chegamos a uma causa inteligível, além da qual, no entanto, não podemos ir; embora possamos reconhecer que é livre, isto é, independente de todas as condições sensoriais e que, dessa maneira, pode ser a condição sensivelmente incondicionada dos fenômenos. Mas por que razão o caráter inteligível gera tais e tais fenômenos e exibe tal e tal caráter empírico sob certas circunstâncias, está além do poder de nossa razão decidir. A questão está tanto acima do poder e da esfera da razão quanto a seguinte: "Por que o objeto transcendental de nossa intuição sensual externa não permite outra forma senão a da intuição no espaço?" Mas o problema, que fomos chamados a resolver, não exige que tenhamos essas dúvidas. O problema era apenas isso - se a liberdade e a necessidade natural podem existir sem oposição na mesma ação. A essa pergunta, demos uma resposta suficiente; pois mostramos que, como a primeira se relaciona com um tipo de condição diferente da segunda, a lei de uma não afeta a lei da outra e que, conseqüentemente, ambas podem existir juntas, independentemente da e sem interferência um com o outro.

O leitor deve ter o cuidado de observar que minha intenção nas observações acima não foi provar a existência real da liberdade, como uma faculdade na qual reside a causa de certos fenômenos sensoriais. Pois, sem mencionar que tal argumento não teria um caráter transcendental, nem se limitaria à discussão de concepções puras - todas as tentativas de inferir da experiência o que não pode ser cogitado de acordo com suas leis, devem sempre ser malsucedidas. Mais ainda, nem sequer pretendi demonstrar a possibilidade de liberdade; pois isso também teria sido um esforço inútil, na medida em que está além do poder da mente reconhecer a possibilidade de uma realidade ou de um poder causal com a ajuda de mero a prioriconcepções. A liberdade foi considerada nas observações anteriores apenas como uma idéia transcendental, por meio da qual a razão visa originar uma série de condições no mundo dos fenômenos com a ajuda daquilo que é sensivelmente incondicionado, envolvendo-se, no entanto, em uma antinomia com as leis que ele mesmo prescreve para a condução do entendimento. Que esta antinomia é baseada em uma mera ilusão, e que natureza e liberdade não são pelo menos opostas - essa era a única coisa em nosso poder de provar e a questão que nossa tarefa era resolver.

IV Solução da Ideia Cosmológica da Totalidade da Dependência de Existências Fenomenais.

Nas observações anteriores, consideramos as mudanças no mundo dos sentidos como constituindo uma série dinâmica, na qual cada membro está subordinado a outro - como sua causa. Nosso objetivo atual é aproveitar-nos dessa série de estados ou condições como um guia para uma existência que pode ser a condição mais alta de todos os fenômenos mutáveis, isto é, para um ser necessário. Nosso esforço para alcançar, não a causalidade incondicionada, mas a existência incondicionada, da substância. A série diante de nós é, portanto, uma série de concepções, e não de intuições (em que uma intuição é a condição da outra).

Mas é evidente que, como todos os fenômenos estão sujeitos a mudanças e condicionam sua existência, a série de existências dependentes não pode abraçar um membro incondicionado, cuja existência seria absolutamente

necessária. Segue-se que, se os fenômenos fossem coisas em si, e - como consequência imediata dessa suposição - condição e condicionado pertencessem à mesma série de fenômenos, a existência de um ser necessário, como condição da existência de fenômenos sensoriais, seria ser perfeitamente impossível.

Uma distinção importante, no entanto, existe entre a regressão dinâmica e a matemática. O último está envolvido apenas com a combinação de partes em um todo, ou com a divisão de um todo em suas partes; e, portanto, as condições de suas séries são partes da série e, conseqüentemente, devem ser consideradas homogêneas e, por esse motivo, consistindo, sem exceção, em fenômenos. Se o primeiro regredir, pelo contrário, cujo objetivo não é estabelecer a possibilidade de um todo incondicionado que consiste em partes dadas ou de uma parte não condicionada de um determinado todo, mas demonstrar a possibilidade da dedução de um determinado estado de sua causa, ou da existência contingente de substância daquilo que existe necessariamente,

No caso da aparente antinomia com a qual estamos lidando atualmente, existe uma maneira de escapar da dificuldade; pois não é impossível que ambas as afirmações contraditórias sejam verdadeiras em diferentes relações. Todos os fenômenos sensoriais podem ser contingentes e, conseqüentemente, possuem apenas uma existência empiricamente condicionada, e ainda assim pode existir uma condição não empírica de toda a série ou, em outras palavras, um ser necessário. Pois esse ser necessário, como condição inteligível, não formaria um membro - nem mesmo o membro mais alto - da série; todo o mundo dos sentidos seria deixado em sua existência empiricamente determinada, sem interferências e sem influência. Isso também formaria uma base de distinção entre os modos de solução empregados para a terceira e quarta antinomias. Para, substantia phaenomenon) - era considerado pertencente à série de condições, e apenas sua causalidade ao mundo inteligível - somos obrigados, no presente caso, a cogitar esse ser necessário como puramente inteligível e como existindo inteiramente separado do mundo dos sentidos (como um ens

extramundandum); caso contrário, estaria sujeito à lei fenomenal da contingência e dependência.

Em relação ao problema atual, portanto, o princípio regulador da razão é que tudo no mundo sensual possui uma existência empiricamente condicionada - que nenhuma propriedade do mundo sensual possui uma necessidade incondicional - que devemos esperar, e, tanto quanto é possível procurar a condição empírica de cada membro da série de condições - e que não há razão suficiente para nos justificar deduzindo qualquer existência de uma condição que se encontra fora e além da série empírica ou em relação a qualquer existência como independente e auto-subsistente; embora isso não deva impedir-nos de reconhecer a possibilidade de toda a série ser baseada em um ser inteligível e, por esse motivo, isento de todas as condições empíricas.

Mas está longe de minha intenção, nessas observações, provar a existência desse ser incondicionado e necessário, ou mesmo evidenciar a possibilidade de uma condição puramente inteligível da existência ou de todos os fenômenos sensitivos. Como os limites foram definidos para a razão, para impedir que ela deixasse o fio condutor das condições empíricas e se perdesse em teorias transcendentais que são incapazes de apresentação concreta; portanto, era meu objetivo, por outro lado, estabelecer limites à lei do entendimento puramente empírico e protestar contra quaisquer tentativas de sua parte de decidir sobre a possibilidade das coisas ou de declarar a existência do inteligível como impossível. , apenas pelo fato de não estar disponível para a explicação e exposição de fenômenos. Foi demonstrado, ao mesmo tempo, que a contingência de todos os fenômenos da natureza e suas condições empíricas é bastante consistente com a hipótese arbitrária de uma condição necessária, embora puramente inteligível, de que não exista uma contradição real entre eles e que, conseqüentemente, ambos possam ser verdadeiros. A existência de um ser tão absolutamente necessário pode ser impossível; mas isso nunca pode ser demonstrado a partir da contingência e dependência universais dos fenômenos sensoriais, nem do princípio que nos proíbe interromper a série

em algum membro dela ou procurar sua causa em alguma esfera da existência além do mundo da natureza. A razão segue seu caminho no mundo empírico e segue também seu caminho peculiar na esfera do transcendental. embora condição puramente inteligível, que nenhuma contradição real exista entre eles e que, conseqüentemente, ambas possam ser verdadeiras. A existência de um ser tão absolutamente necessário pode ser impossível; mas isso nunca pode ser demonstrado a partir da contingência e dependência universais dos fenômenos sensoriais, nem do princípio que nos proíbe interromper a série em algum membro dela ou procurar sua causa em alguma esfera da existência além do mundo da natureza. A razão segue seu caminho no mundo empírico e segue também seu caminho peculiar na esfera do transcendental. embora condição puramente inteligível, que nenhuma contradição real exista entre eles e que, conseqüentemente, ambas possam ser verdadeiras. A existência de um ser tão absolutamente necessário pode ser impossível; mas isso nunca pode ser demonstrado a partir da contingência e dependência universais dos fenômenos sensoriais, nem do princípio que nos proíbe interromper a série em algum membro dela ou procurar sua causa em alguma esfera da existência além do mundo da natureza. A razão segue seu caminho no mundo empírico e segue também seu caminho peculiar na esfera do transcendental. mas isso nunca pode ser demonstrado a partir da contingência e dependência universais dos fenômenos sensoriais, nem do princípio que nos proíbe interromper a série em algum membro dela ou procurar sua causa em alguma esfera da existência além do mundo da natureza. A razão segue seu caminho no mundo empírico e segue também seu caminho peculiar na esfera do transcendental. mas isso nunca pode ser demonstrado a partir da contingência e dependência universais dos fenômenos sensoriais, nem do princípio que nos proíbe interromper a série em algum membro dela ou procurar sua causa em alguma esfera da existência além do mundo da natureza. A razão segue seu caminho no mundo empírico e segue também seu caminho peculiar na esfera do transcendental.

O mundo sensual contém nada além de fenômenos, que são meras representações, e sempre sensualmente condicionados; as coisas em si não

são e não podem ser objetos para nós. Portanto, não é de admirar que não sejamos justificados em pular de algum membro de uma série empírica além do mundo dos sentidos, como se as representações empíricas fossem coisas em si mesmas, existindo à parte do seu terreno transcendental na mente humana, e a causa de cuja existência pode ser buscada a partir da série empírica. Esse certamente seria o caso de coisas contingentes; mas não pode ser com meras representações de coisas, cuja contingência é ela própria apenas um fenômeno e não pode se relacionar a outra regressão senão àquela que determina fenômenos, isto é, empíricos. Mas cogitar uma base inteligível dos fenômenos, como livre, além disso, da contingência deste último, não conflita com a natureza ilimitada da regressão empírica, nem com a contingência completa dos fenômenos. E a demonstração disso foi a única coisa necessária para a solução dessa aparente antinomia. Pois, se a condição de todo condicionada - no que diz respeito à sua existência - é sensual e, por essa razão, faz parte da mesma série, ela deve estar condicionada, como foi mostrado na antítese da quarta antinomia. Os embaraços nos quais uma razão, que postula o incondicionado, necessariamente cai, devem, portanto, continuar a existir; ou o incondicionado deve ser colocado na esfera do inteligível. Desse modo, sua necessidade não requer, nem permite, a presença de uma condição empírica: e é, conseqüentemente, incondicionalmente necessária.

O emprego empírico da razão não é afetado pela suposição de um ser puramente inteligível; continua suas operações sob o princípio da contingência de todos os fenômenos, passando de condições empíricas para condições ainda mais e mais altas, elas mesmas empíricas. da mesma forma que esse princípio regulador exclui o pressuposto de uma causa inteligível, quando a questão se refere apenas ao puro emprego da razão - em relação a fins ou objetivos. Pois, neste caso, uma causa inteligível significa meramente o fundamento transcendental e para nós desconhecido da possibilidade de fenômenos sensoriais, e sua existência, necessária e independente de todas as condições sensoriais, não é inconsistente com a contingência dos fenômenos ou com o ilimitado possibilidade de regressão que existe na série de condições empíricas.

Considerações finais sobre a antinomia da razão pura.

Enquanto o objeto de nossas concepções racionais for a totalidade das condições no mundo dos fenômenos e a satisfação, a partir dessa fonte, dos requisitos da razão, por tanto tempo nossas idéias serão transcendentais e cosmológicas. Mas quando colocamos o incondicionado - que é o objetivo de todas as nossas investigações - em uma esfera que se encontra fora do mundo dos sentidos e da experiência possível, nossas idéias se tornam transcendentais. Eles não são meramente úteis para a conclusão do exercício da razão (que permanece uma idéia, nunca executada, mas sempre a ser perseguida); eles se separam completamente da experiência e constroem para si objetos, cujo material não foi apresentado pela experiência e cuja realidade objetiva não se baseia na conclusão da série empírica, mas em puro a prioriconcepções. O objeto inteligível dessas idéias transcendentais pode ser concedido, como um objeto transcendental. Mas não podemos cogitar isso como algo determinável por certos predicados distintos relacionados à sua natureza interna, pois não tem conexão com concepções empíricas; nem somos justificados em afirmar a existência de tal objeto. É, conseqüentemente, um mero produto apenas da mente. De todas as idéias cosmológicas, porém, é a ocasião da quarta antinomia que nos obriga a nos aventurar nesse passo. Pois a existência de fenômenos, sempre condicionados e nunca auto-subsistentes, exige que procuremos um objeto diferente dos fenômenos - um objeto inteligível, com o qual toda contingência deve cessar. Mas, como nos permitimos assumir a existência de uma realidade auto-subsistente fora do campo da experiência, e, portanto, somos obrigados a considerar os fenômenos apenas como um modo contingente de representar objetos inteligíveis empregados por seres que são inteligências - nenhum outro caminho nos resta senão seguir uma analogia e empregar o mesmo modo na formação de alguma concepção de coisas inteligíveis, das quais não temos o mínimo conhecimento que a natureza nos ensinou a usar na formação de concepções empíricas. A experiência nos familiarizou com o contingente. Mas, atualmente, estamos envolvidos na discussão de coisas que não são objetos de experiência; e, portanto, devemos deduzir nosso conhecimento deles daquilo que é absolutamente necessário e em si mesmo, isto é, de concepções puras. Portanto, o primeiro passo que tiramos do mundo dos sentidos nos obriga a

iniciar nosso sistema de nova cognição com a investigação de um ser necessário, e deduzir de nossas concepções todas as nossas concepções de coisas inteligíveis. Propomos tentar no capítulo seguinte.

CAPÍTULO III O ideal da razão pura.

SEÇÃO I. Do Ideal em Geral.

Vimos que concepções puras não apresentam objetos à mente, exceto sob condições sensoriais; porque as condições da realidade objetiva não existem nessas concepções, que contêm, de fato, nada além da mera forma de pensamento. Eles podem, no entanto, quando aplicados a fenômenos, ser apresentados em concreto ; pois são os fenômenos que lhes apresentam os materiais para a formação das concepções empíricas, que nada mais são do que formas concretas das concepções do entendimento. Mas as idéias são ainda mais afastadas da realidade objetiva do que as categorias; pois nenhum fenômeno pode apresentá-los à mente humana in concreto. Eles contêm uma certa perfeição, alcançável por nenhuma cognição empírica possível; e eles dão à razão uma unidade sistemática, à qual a unidade da experiência tenta se aproximar, mas nunca pode atingir completamente.

Mas ainda mais distante do que a idéia da realidade objetiva é o Ideal, pelo qual entendo a idéia, não em concreto , mas em indivíduo.- como uma coisa individual, determinável ou determinada apenas pela ideia. A idéia de humanidade, em sua completa perfeição, supõe não apenas o avanço de todos os poderes e faculdades, que constituem nossa concepção da natureza humana, para a consecução completa de seus objetivos finais, mas também tudo o que é necessário para a completa determinação da idéia. ; pois de todos os predicados contraditórios, apenas um pode se conformar com a idéia do homem perfeito. O que chamei de ideal foi, na filosofia de Platão, uma idéia da mente divina - um objeto individual presente à sua pura intuição, o mais perfeito de todos os tipos de seres possíveis e o arquétipo de todas as existências fenomenais.

Sem chegar a essas alturas especulativas, somos obrigados a confessar que a

razão humana contém não apenas idéias, mas ideais, que possuem, não, como os de Platão, poder criativo, mas certamente prático - como princípios reguladores, e formam a base da perfectibilidade de certas ações. As concepções morais não são perfeitamente puras da razão, porque um elemento empírico - de prazer ou dor - está no fundamento delas. No entanto, em relação ao princípio, segundo o qual a razão estabelece limites para uma liberdade que é em si mesma sem lei e, conseqüentemente, quando atendemos apenas à sua forma, elas podem ser consideradas como concepções puras da razão. Virtude e sabedoria em sua perfeita pureza são idéias. Mas o homem sábio dos estóicos é um ideal, ou seja, um ser humano existindo apenas no pensamento e em total conformidade com a idéia de sabedoria. Como a idéia fornece uma regra, o ideal serve como um arquétipo para a determinação perfeita e completa da cópia. Assim, a conduta desse homem sábio e divino nos serve como um padrão de ação, com o qual podemos comparar e julgar a nós mesmos, o que pode nos ajudar a nos reformar, embora a perfeição que ele exige nunca possa ser alcançada por nós. Embora não possamos conceder a realidade objetiva a esses ideais, eles não devem ser considerados quimeras; pelo contrário, eles fornecem à razão um padrão, que permite estimar, por comparação, o grau de incompletude nos objetos que lhe são apresentados. Mas visar a realização do ideal em um exemplo no mundo da experiência - descrever, por exemplo, o caráter do homem perfeitamente sábio em um romance - é impraticável. Mais ainda, há algo absurdo na tentativa; e o resultado deve ser pouco edificante, pois as limitações naturais, que estão continuamente invadindo a perfeição e a perfeição da idéia, destroem a ilusão da história e lançam um ar de suspeita até sobre o que é bom na idéia, o que, portanto, parece fictício e irreal.

Essa é a constituição do ideal da razão, que é sempre baseada em concepções determinadas e serve como regra e modelo de limitação ou crítica. Muito diferente é a natureza dos ideais da imaginação. Destes, é impossível apresentar uma concepção inteligível; são um tipo de monograma, desenhado de acordo com uma regra não determinada, e formando uma imagem vaga - a produção de muitas experiências diversas - do que uma imagem determinada. Tais são os ideais que os pintores e

fisionomistas professam ter em suas mentes, e que não podem servir nem como modelo de produção nem como padrão de apreciação. Eles podem ser denominados, embora indevidamente, ideais sensuais, pois são declarados modelos de certas intuições empíricas possíveis. Eles não podem, no entanto,

Em seus ideais, a razão visa à determinação completa e perfeita, de acordo com regras a priori ; e, portanto, cogita um objeto, que deve ser completamente determinável em conformidade com os princípios, embora todas as condições empíricas estejam ausentes, e a concepção do objeto é, por essa razão, transcendente.

SEÇÃO II Do Ideal Transcendental

(Prototypen Transcendentale).

Toda concepção é, em relação àquilo que não está contido nela, indeterminada e sujeita ao princípio da determinabilidade. Esse princípio é que, de cada dois predicados contraditórios, apenas um pode pertencer a uma concepção. É um princípio puramente lógico, ele mesmo baseado no princípio da contradição; na medida em que faz abstração completa do conteúdo e atende apenas à forma lógica da cognição.

Mas, novamente, tudo, no que se refere à sua possibilidade, também está sujeito ao princípio da completa determinação, segundo o qual um de todos os possíveis predicados contraditórios das coisas deve pertencer a ele. Este princípio não se baseia meramente na contradição; pois, além da relação entre dois predicados contraditórios, considera tudo como estando em relação à soma de possibilidades, como a soma total de todos os predicados de coisas e, embora pressuponha essa soma como condição a priori , apresenta-se como a mente tudo como recebendo a possibilidade de sua existência individual da relação que possui e a parte que possui na soma supracitada de possibilidades.

Assim, este princípio declara que tudo possui uma relação com um correlato comum - a soma total da possibilidade, que, se descoberta na idéia de uma coisa individual, estabeleceria a afinidade de todas as coisas possíveis, a partir da identidade do terreno. de sua completa determinação. A determinabilidade de toda concepção está subordinada à universalidade (*Allgemeinheit* , *universalitas*) do princípio do meio excluído; a determinação de uma coisa para a totalidade (*Allheit* , *universitas*) de todos os possíveis predicados.

O princípio da determinação completa relaciona o conteúdo e não a forma lógica. É o princípio da síntese de todos os predicados que são necessários para constituir a concepção completa de uma coisa, e não uma mera representação analítica de princípios, que afirma que um dos dois predicados contraditórios deve pertencer a uma concepção. Além disso, contém um pressuposto transcendental - ou seja, do material para todas as possibilidades, que deve conter a priori os dados para essa ou aquela possibilidade em particular.

A proposição, Tudo o que existe é completamente determinado, significa não apenas que um de cada par de atributos contraditórios dados, mas também um de todos os atributos possíveis, é sempre predicável; nele, os predicados não são meramente comparados logicamente entre si, mas a coisa em si é comparada transcendentalmente com a soma total de todos os predicados possíveis. A proposição é equivalente a dizer: "Para obter um conhecimento completo de uma coisa, é necessário possuir um conhecimento de tudo o que é possível e determiná-lo dessa maneira de maneira positiva ou negativa". A concepção de determinação completa é conseqüentemente uma concepção que não pode ser apresentada em sua totalidade in concreto, e, portanto, baseia-se em uma idéia que tem seu lugar na razão - a faculdade que prescreve para o entendimento das leis de seu exercício harmonioso e perfeito se relaciona

Ora, embora essa idéia da soma total de todas as possibilidades, na medida em que constitui a condição da determinação completa de tudo, seja ela

própria indeterminada em relação aos predicados que podem constituir essa soma total, e nós cogitamos nela meramente a soma total de todos os predicados possíveis - no entanto, descobrimos, após um exame mais aprofundado, que essa idéia, como uma concepção primitiva da mente, exclui um grande número de predicados - aqueles deduzidos e irreconciliáveis com os outros, e que ela evoluiu como uma concepção completamente determinada a priori . Assim, torna-se a concepção de um objeto individual, que é completamente determinado pela mera idéia e por meio dela e, conseqüentemente, deve ser denominado um ideal de pura razão.

Quando consideramos todos os predicados possíveis, não apenas logicamente, mas transcendentemente, ou seja, com referência ao conteúdo que pode ser cogitado como existindo neles a priori, descobriremos que alguns indicam um ser, outros apenas um não-ser. A negação lógica expressa na palavra não pertence apropriadamente a uma concepção, mas apenas à relação de uma concepção a outra em um julgamento e, conseqüentemente, é insuficiente para apresentar à mente o conteúdo de uma concepção. A expressão não mortal não indica que um não-ser é cogitado no objeto; não diz respeito ao conteúdo. Uma negação transcendental, pelo contrário, indica não-ser em si mesma, e se opõe à afirmação transcendental, cuja concepção expressa por si mesma um ser. Portanto, essa afirmação indica uma realidade, porque nela os objetos são considerados algo - coisas; enquanto a negação oposta, por outro lado, indica um mero desejo, privação ou ausência, e

Agora, uma negação não pode ser cogitada como determinada, sem cogitar ao mesmo tempo a afirmação oposta. O homem nascido cego não tem a menor noção de escuridão, porque não tem luz; o vagabundo não sabe nada da pobreza, porque nunca soube o que é estar à vontade; o homem ignorante não tem concepção de sua ignorância, porque ele não tem concepção de conhecimento.

As investigações e cálculos dos astrônomos nos ensinaram muito que é

maravilhoso; mas a lição mais importante que recebemos deles é a descoberta do abismo da nossa ignorância em relação ao universo - uma ignorância cuja magnitude a razão, sem a informação assim derivada, jamais poderia ter concebido. Essa descoberta de nossas deficiências deve produzir uma grande mudança na determinação dos objetivos da razão humana.

Todas as concepções de negativos são conseqüentemente concepções derivadas ou deduzidas; e as realidades contêm os dados e, por assim dizer, o conteúdo material ou transcendental da possibilidade e determinação completa de todas as coisas.

Se, portanto, um substrato transcendental está na base da completa determinação das coisas - um substrato que deve formar o fundo a partir do qual todos os possíveis predicados de coisas devem ser fornecidos, esse substrato não pode ser outra coisa senão a idéia de uma soma -total da realidade (omnitudo realitatis). Nessa visão, as negações nada mais são do que limitações - um termo que não poderia, com propriedade, ser aplicado a elas, se o ilimitado (o todo) não formasse a verdadeira base de nossa concepção.

Essa concepção de uma soma total da realidade é a concepção de uma coisa em si mesma, considerada como completamente determinada; e a concepção de um ens realissimum é a concepção de um ser individual, na medida em que é determinado por esse predicado de todos os possíveis predicados contraditórios, que indicam e pertencem ao ser. É, portanto, um ideal transcendental que forma a base da determinação completa de tudo o que existe e é a condição material mais alta de sua possibilidade - uma condição na qual deve repousar a cogitação de todos os objetos em relação ao seu conteúdo. Mais ainda, esse ideal é o único ideal adequado de que a mente humana é capaz; porque, neste caso, apenas uma concepção geral de uma coisa é completamente determinada por e através de si mesma, e conhecida como a representação de um indivíduo.

A determinação lógica de uma concepção é baseada em um silogismo disjuntivo, o principal dos quais contém a divisão lógica da extensão de uma concepção geral, o menor limita essa extensão a uma certa parte, enquanto a conclusão determina a concepção por essa parte. A concepção geral de uma realidade não pode ser dividida a priori, porque, sem o auxílio da experiência, não podemos conhecer nenhum tipo determinado de realidade, estando sob o primeiro como o gênero. O princípio transcendental da completa determinação de todas as coisas é, portanto, meramente a representação da soma total de toda a realidade; não é uma concepção que é o gênero de todos os predicados em si, mas uma que os compreende todos em si. A determinação completa de uma coisa é conseqüentemente baseada na limitação desse total de realidade, sendo muito predicada dela, enquanto tudo o que resta é excluído - um procedimento que está exatamente de acordo com o silogismo disjuntivo e a determinação dos objetos na conclusão por um dos membros da divisão. Segue essa razão,

É evidente que a razão, ao cogitar a completa determinação necessária das coisas, não pressupõe a existência de um ser correspondente ao seu ideal, mas apenas a idéia do ideal - com o objetivo de deduzir da totalidade incondicional da determinação completa. O ideal é, portanto, o protótipo de todas as coisas que, como cópias defeituosas (*ectypa*), recebem dele o material de sua possibilidade e se aproximam mais ou menos dele, embora seja impossível que eles possam atingir sua perfeição.

A possibilidade das coisas deve, portanto, ser considerada derivada - exceto a que contém em si toda a realidade, que deve ser considerada primitiva e original. Para todas as negações - e são os únicos predicados por meio dos quais todas as outras coisas podem ser distinguidas do *ens realissimum* - são meras limitações de uma realidade maior e mais alta - e não, a realidade mais elevada; e, conseqüentemente, pressupõem essa realidade e são, no que diz respeito ao seu conteúdo, derivadas dela. A natureza múltipla das coisas é apenas um modo infinitamente variado de limitar a concepção da realidade mais elevada, que é seu substrato comum; assim como todas as figuras são possíveis apenas como modos diferentes de limitar o espaço

infinito. O objeto do ideal da razão - um objeto existente apenas na própria razão - também é denominado ser primordial (ens originarium); como não tendo existência superior a ele, o ser supremo (ens summum); e como sendo a condição de todos os outros seres, que posto sob ele, o ser de todos os seres (ens entium) Mas nenhum desses termos indica a relação objetiva de um objeto realmente existente com outras coisas, mas apenas a de uma idéia com as concepções; e todas as nossas investigações sobre esse assunto ainda nos deixam em perfeita incerteza em relação à existência desse ser.

Não se pode dizer que um ser primitivo consista em muitos outros seres com uma existência derivada, pois este pressupõe o primeiro e, portanto, não pode ser parte constitutiva dele. Segue-se que o ideal do ser primordial deve ser cogitado como simples.

A dedução da possibilidade de todas as outras coisas deste ser primordial não pode, estritamente falando, ser considerada uma limitação ou um tipo de divisão de sua realidade; pois isso seria considerar o ser primordial como um mero agregado - o que se mostrou impossível, embora tenha sido tão representado em nosso primeiro esboço. A realidade mais elevada deve ser considerada mais como a base do que como a soma total da possibilidade de todas as coisas, e a natureza múltipla das coisas deve ser baseada, não na limitação do próprio ser primordial, mas na série completa de efeitos que fluir a partir dele. E, portanto, todos os nossos poderes dos sentidos, assim como toda a realidade fenomenal, realidade fenomenal, podem ser considerados apropriadamente pertencentes a essa série de efeitos, embora não possam ter formado partes da idéia, consideradas agregadas. Seguindo essa trilha e hipostatizando essa idéia, nos encontraremos autorizados a determinar nossa noção do Ser Supremo por meio da mera concepção de uma realidade mais elevada, como uma única, simples, totalmente suficiente, eterna e assim por diante - em uma palavra, para determiná-lo em sua completude incondicional com a ajuda de todo predicado possível. A concepção de tal ser é a concepção de Deus em seu sentido transcendental, e, portanto, o ideal da razão pura é o objeto de uma teologia transcendental.

Mas, com esse emprego da idéia transcendental, deveríamos ultrapassar os limites de sua validade e propósito. Pois a razão a colocou, como a concepção de toda a realidade, na base da completa determinação das coisas, sem exigir que essa concepção fosse vista como a concepção de uma existência objetiva. Tal existência seria puramente fictícia, e a hipostatização do conteúdo da idéia em um ideal, como ser individual, é um passo perfeitamente não autorizado. Mais ainda, não somos obrigados a assumir a possibilidade de tal hipótese, pois nenhuma das deduções extraídas de tal ideal afetaria a completa determinação das coisas em geral - apenas por essa razão a idéia é necessária.

Não é suficiente circunscrever o procedimento e a dialética da razão; também devemos procurar descobrir as fontes dessa dialética, para que possamos ter uma explicação racional dessa ilusão, como um fenômeno da mente humana. Pois o ideal, do qual estamos falando atualmente, se baseia, não em uma idéia arbitrária, mas natural. Surge então a questão: como acontece que essa razão considera a possibilidade de todas as coisas deduzidas de uma única possibilidade, isto é, da realidade mais elevada, e pressupõe que ela exista em um ser individual e primordial?

A resposta está pronta; é apresentado imediatamente pelo procedimento da analítica transcendental. A possibilidade de objetos sensoriais é uma relação desses objetos com o pensamento, na qual algo (a forma empírica) pode ser cogitado a priori; enquanto aquilo que constitui a matéria - a realidade do fenômeno (aquele elemento que corresponde à sensação) - deve ser dado de fora, caso contrário não poderia ser cogitado nem sua possibilidade seria apresentável à mente. Agora, um objeto sensual é completamente determinado, quando comparado com todos os predicados fenomenais e representado por meio deles, positiva ou negativamente. Mas, como aquilo que constitui a coisa em si - o real em um fenômeno, deve ser dado, e aquilo em que o real de todos os fenômenos é dado - é a experiência única, única e abrangente - o material da possibilidade de todos os objetos sensuais deve ser pressuposto como dado em um todo, e é sobre a limitação desse todo

que a possibilidade de todos os objetos empíricos, sua distinção entre si e sua determinação completa são baseadas. Agora, nenhum outro objeto nos é apresentado além dos objetos sensuais, e estes podem ser dados apenas em conexão com uma experiência possível; segue-se que algo não é um objeto para nós, a menos que pressuponha o todo ou a soma total da realidade empírica como condição de sua possibilidade. Agora, uma ilusão natural nos leva a considerar esse princípio, válido apenas para objetos sensoriais, como válido em relação às coisas em geral. E assim somos induzidos a manter o princípio empírico de nossas concepções de possibilidade das coisas, como fenômenos, deixando de fora essa condição limitativa, como um princípio transcendental da possibilidade das coisas em geral. e estes podem ser dados apenas em conexão com uma experiência possível; segue-se que algo não é um objeto para nós, a menos que pressuponha o todo ou a soma total da realidade empírica como condição de sua possibilidade. Agora, uma ilusão natural nos leva a considerar esse princípio, válido apenas para objetos sensoriais, como válido em relação às coisas em geral. E assim somos induzidos a manter o princípio empírico de nossas concepções de possibilidade das coisas, como fenômenos, deixando de fora essa condição limitativa, como um princípio transcendental da possibilidade das coisas em geral. e estes podem ser dados apenas em conexão com uma experiência possível; segue-se que algo não é um objeto para nós, a menos que pressuponha o todo ou a soma total da realidade empírica como condição de sua possibilidade. Agora, uma ilusão natural nos leva a considerar esse princípio, válido apenas para objetos sensoriais, como válido em relação às coisas em geral. E assim somos induzidos a manter o princípio empírico de nossas concepções de possibilidade das coisas, como fenômenos, deixando de fora essa condição limitativa, como um princípio transcendental da possibilidade das coisas em geral. uma ilusão natural nos leva a considerar esse princípio, válido apenas para objetos sensoriais, como válido em relação às coisas em geral. E assim somos induzidos a manter o princípio empírico de nossas concepções de possibilidade das coisas, como fenômenos, deixando de fora essa condição limitativa, como um princípio transcendental da possibilidade das coisas em geral. uma ilusão natural nos leva a considerar esse princípio, válido apenas para objetos sensoriais, como válido em relação às coisas em geral. E assim somos induzidos a manter o

princípio empírico de nossas concepções de possibilidade das coisas, como fenômenos, deixando de fora essa condição limitativa, como um princípio transcendental da possibilidade das coisas em geral.

Posteriormente, hipostatizamos essa idéia da soma total de toda a realidade, transformando a unidade distributiva do exercício empírico do entendimento em unidade coletiva de um todo empírico - uma ilusão dialética e cogitando esse todo ou soma de experiência como uma coisa individual, contendo em si toda a realidade empírica. Essa coisa ou ser individual é, então, por meio da subreção transcendental acima mencionada, substituída por nossa noção de uma coisa que está à frente da possibilidade de todas as coisas, as condições reais de cuja determinação completa ela apresenta.

Esse ideal do ens realissimum - embora seja apenas uma representação mental - é primeiro objetivado, isto é, tem uma existência objetiva atribuída a ele, depois hipostatizado e, finalmente, pelo progresso natural da razão para a conclusão da unidade, personificada como nós. deve mostrar atualmente. Pois a unidade reguladora da experiência não se baseia nos próprios fenômenos, mas na conexão da variedade de fenômenos pelo entendimento em uma consciência e, portanto, a unidade da realidade suprema e a completa determinabilidade de todas as coisas parecem residir em um entendimento supremo e, conseqüentemente, em uma inteligência consciente.

SEÇÃO III Dos argumentos empregados pela razão especulativa na prova da existência de um ser supremo.

Não obstante a necessidade premente que a razão sente, de formar algum pressuposto que sirva ao entendimento como base adequada para a completa determinação de suas concepções, a natureza idealista e factícia de tal pressuposto é evidente demais para permitir que a razão por um momento se persuadir. em uma crença na existência objetiva de uma mera criação de seu próprio pensamento. Mas há outras considerações que

obrigam a razão a procurar algum lugar de descanso na regressão do condicionado ao incondicionado, o que não é dado como uma existência real a partir da mera concepção dele, embora apenas ele possa dar abrangência à série de condições . E esse é o curso natural de toda razão humana, mesmo das mais sem instrução, embora o caminho a que se tenha entrado nem sempre continue a seguir. Não começa com concepções, mas com experiências comuns e requer uma base na existência real. Mas essa base é insegura, a menos que repouse sobre a rocha imóvel do absolutamente necessário. E esse fundamento é indigno de confiança, se deixar abaixo e acima dele um espaço vazio, se não preencher tudo, e não deixar espaço para um porquê ou por que, se não for, em uma palavra, infinito em sua realidade .

Se admitimos a existência de alguma coisa, seja ela qual for, devemos também admitir que há algo que existe necessariamente. Pois o que é contingente existe apenas sob a condição de outra coisa, que é sua causa; e a partir disso, devemos concluir a existência de uma causa que não é contingente e que, conseqüentemente, existe necessariamente e incondicionalmente. Tal é o argumento pelo qual a razão justifica seus avanços em direção a um ser primordial.

Ora, a razão olha em volta para a concepção de um ser que pode ser admitido, sem inconsistência, como digno do atributo de necessidade absoluta, não com o objetivo de inferir a priori, desde a concepção de tal ser, sua existência objetiva (se a razão se permitisse seguir esse curso, não exigiria uma base na existência dada e real, mas apenas o apoio de concepções puras), mas com o objetivo de descobrir , entre todas as nossas concepções de coisas possíveis, aquela concepção que não possui elemento inconsistente com a ideia de necessidade absoluta. Para isso deve haver alguma existência absolutamente necessária, considera como uma verdade já estabelecida. Agora, se ele pode remover toda existência incapaz de sustentar o atributo de necessidade absoluta, exceto uma - este deve ser o ser absolutamente necessário, se sua necessidade é compreensível por nós, ou seja, dedutível apenas da concepção dela ou não.

Agora que, cuja concepção contém um portanto para todos os motivos, que não é defeituoso em nenhum aspecto, o que é suficiente como condição, parece ser o ser do qual podemos justificar justamente a necessidade absoluta - por esse motivo, que, possuindo as condições de tudo o que é possível, não requer e não pode exigir nenhuma condição. E assim satisfaz, pelo menos em um aspecto, os requisitos da concepção de necessidade absoluta. Nesta visão, é superior a todas as outras concepções que, como deficientes e incompletas, não possuem a característica de independência de todas as condições superiores. É verdade que não podemos inferir disso que o que não contém em si a condição suprema e completa - a condição de todas as outras coisas - deve possuir apenas uma existência condicionada; a priori, a natureza incondicionada e necessária de sua existência.

A concepção de um ens realissimum é aquela que melhor concorda com a concepção de um ser incondicionado e necessário. A concepção anterior não satisfaz todos os requisitos da última; mas não temos escolha, somos obrigados a segui-la, pois descobrimos que não podemos prescindir da existência de um ser necessário; e mesmo admitindo isso, achamos que está fora do nosso poder descobrir em toda a esfera de possibilidade qualquer ser que possa avançar reivindicações bem fundamentadas para tal distinção.

O que se segue é, portanto, o curso natural da razão humana. Começa persuadindo-se da existência de algum ser necessário. Nesse ser, reconhece as características da existência incondicionada. Procura, então, a concepção daquilo que é independente de todas as condições e encontra no que é ela própria a condição suficiente de todas as outras coisas - em outras palavras, naquilo que contém toda a realidade. Mas o ilimitado tudo é uma unidade absoluta e é concebido pela mente como um ser único e supremo; e assim a razão conclui que o Ser Supremo, como base primordial de todas as coisas, possui uma existência que é absolutamente necessária.

Essa concepção deve ser considerada satisfatória em certo grau, se

admitirmos a existência de um ser necessário e considerarmos que existe uma necessidade de uma resposta definitiva e definitiva para essas perguntas. Nesse caso, não podemos fazer uma escolha melhor, ou melhor, não temos escolha, mas nos sentimos obrigados a declarar a favor da unidade absoluta da realidade completa, como a fonte mais alta da possibilidade das coisas. Mas se não houver motivo para chegar a uma conclusão definitiva, e podemos deixar a pergunta sem resposta até que tenhamos ponderado completamente os dois lados - em outras palavras, quando somos apenas chamados a decidir o quanto sabemos sobre a questão, e quanto meramente nos lisonjeamos que sabemos - a conclusão acima não parece ser uma vantagem tão grande, mas, pelo contrário,

Pois admitir a verdade de tudo o que foi dito, que, a saber, a inferência de uma dada existência (a minha, por exemplo) à existência de um ser incondicionado e necessário é válida e inatacável; que, em segundo lugar, devemos considerar um ser que contém toda a realidade e, conseqüentemente, todas as condições de outras coisas, como absolutamente incondicional; e admitindo também que descobrimos assim a concepção de uma coisa à qual se pode atribuir, sem inconsistência, necessidade absoluta - não resulta de tudo isso que a concepção de um ser limitado, no qual a realidade suprema não reside, é, portanto, incompatível com a idéia de necessidade absoluta. Para, embora eu não descubra o elemento do incondicionado na concepção de tal ser - um elemento manifestamente existente na soma total de todas as condições - não tenho o direito de concluir que sua existência é, portanto, condicionada; do mesmo modo que não tenho o direito de afirmar, em um silogismo hipotético, que onde uma certa condição não existe (no presente, plenitude, no que diz respeito a concepções puras), o condicionado também não existe. Pelo contrário, somos livres para considerar todos os seres limitados como igualmente necessários incondicionalmente, embora não possamos inferir isso da concepção geral que temos deles. Assim conduzido, esse argumento é incapaz de nos dar a menor noção das propriedades de um ser necessário, e deve ser em todos os aspectos sem resultado.

Este argumento continua, no entanto, a possuir um peso e uma autoridade dos quais, apesar de sua insuficiência objetiva, nunca foi despojada. Pois, admitir que certas responsabilidades recaem sobre nós, as quais, baseadas nas idéias da razão, merecem ser respeitadas e submetidas, embora sejam incapazes de uma aplicação real ou prática à nossa natureza ou, em outras palavras, seriam responsabilidades sem motivos, exceto sob a suposição de um Ser Supremo de dar efeito e influência às leis práticas: nesse caso, devemos ser obrigados a obedecer às nossas concepções, que, embora objetivamente insuficientes, obedecem ao padrão da razão, preponderam e são superiores a quaisquer reclamações que possam ser antecipadas a partir de qualquer outro trimestre. O equilíbrio da dúvida, nesse caso, seria destruído por uma adição prática; de fato,

Esse argumento, embora de fato transcendental, na medida em que repousa sobre a insuficiência intrínseca do contingente, é tão simples e natural que a compreensão mais comum pode apreciar seu valor. Vemos as coisas à nossa volta mudarem, surgirem e passarem; eles, ou sua condição, devem, portanto, ter uma causa. A mesma demanda deve ser feita novamente da causa em si - como um dado de experiência. Agora é natural que devamos colocar a causalidade mais alta exatamente onde colocamos a causalidade suprema, naquele ser, que contém as condições de todos os efeitos possíveis, e cuja concepção é tão simples quanto a de uma realidade abrangente. Essa causa mais alta, então, consideramos absolutamente necessária, porque achamos absolutamente necessário elevá-la e não descobrimos nenhuma razão para prosseguir além dela. Assim, entre todas as nações,

Existem apenas três modos de provar a existência de uma Deidade, com base em razões especulativas.

Todos os caminhos que conduzem a esse fim iniciam-se na experiência determinada e na constituição peculiar do mundo dos sentidos, e sobem, de acordo com as leis da causalidade, dele para a causa mais alta existente à parte do mundo - ou de uma experiência puramente indeterminada isto é,

alguma existência empírica - ou abstração é feita de toda experiência, e a existência de uma causa suprema é concluída apenas a partir de concepções a priori . O primeiro é o argumento físico-teológico, o segundo o cosmológico, o terceiro o ontológico. Mais não há, e mais não pode haver.

Mostrarei que é tão malsucedido em um caminho - o empírico - quanto no outro - o transcendental - e que ele estica suas asas em vão, para voar além do mundo dos sentidos pelo mero poder do pensamento especulativo. No que diz respeito à ordem em que devemos discutir esses argumentos, será exatamente o contrário daquilo em que a razão, no progresso de seu desenvolvimento, os atinge - a ordem em que eles são colocados acima. Pois será manifestado ao leitor que, embora a experiência apresente a ocasião e o ponto de partida, é a idéia transcendental da razão que a guia em sua peregrinação e é o objetivo de todas as suas lutas. Começarei, portanto, com um exame do argumento transcendental,

SEÇÃO IV Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus.

É evidente pelo que foi dito que a concepção de um ser absolutamente necessário é uma mera ideia, cuja realidade objetiva está longe de ser estabelecida pelo simples fato de ser uma necessidade de razão. Pelo contrário, essa idéia serve apenas para indicar uma certa perfeição inatingível, e limita as operações do que, pela apresentação de novos objetos, estende a esfera do entendimento. Mas uma estranha anomalia nos encontra no limiar; pois a inferência de uma dada existência em geral para uma existência absolutamente necessária parece ser correta e inevitável, enquanto as condições do entendimento se recusam a ajudar-nos a formar qualquer concepção de tal ser.

Os filósofos sempre falaram de um ser absolutamente necessário e, no entanto, recusaram-se a conceber se - e como - um ser dessa natureza é cogitável, sem mencionar que sua existência é realmente demonstrável. Uma definição verbal da concepção é certamente bastante fácil: é algo cuja

inexistência é impossível. Mas essa definição lança alguma luz sobre as condições que tornam impossível cogitar a inexistência de uma coisa - condições que desejamos determinar, para que possamos descobrir se pensamos em algo na concepção de um ser assim ou não? Pelo simples fato de eu jogar fora, por meio da palavra incondicionada, todas as condições que o entendimento habitualmente exige para considerar qualquer coisa como necessária,

Mais ainda, essa concepção do acaso, agora se tornou tão atual, muitos se esforçaram para explicar por exemplos que pareciam tornar desnecessárias quaisquer indagações sobre sua inteligibilidade. Toda proposição geométrica - um triângulo tem três ângulos - foi dito, é absolutamente necessária; e assim as pessoas falavam de um objeto fora da esfera de nosso entendimento, como se fosse perfeitamente claro o que significava a concepção de tal ser.

Todos os exemplos apresentados foram extraídos, sem exceção, de julgamentos e não de coisas. Mas a necessidade incondicionada de um julgamento não forma a necessidade absoluta de uma coisa. Pelo contrário, a necessidade absoluta de um julgamento é apenas uma necessidade condicionada de uma coisa, ou do predicado de um julgamento. A proposição acima mencionada não afirma que três ângulos necessariamente existem, mas, sob a condição de que um triângulo exista, três ângulos devem necessariamente existir - nele. E, portanto, essa necessidade lógica tem sido a fonte dos maiores delírios. Tendo formado a prioriconcepção de uma coisa, cujo conteúdo foi feito para abraçar a existência, acreditamos ser seguros em concluir que, porque a existência pertence necessariamente ao objeto da concepção (ou seja, sob a condição de eu colocar essa coisa como dada), o a existência da coisa também é postulada necessariamente, e que é, portanto, absolutamente necessária - apenas porque sua existência foi cogitada na concepção.

Se, em um julgamento idêntico, aniquilo o predicado em pensamento e retenho o sujeito, uma contradição é o resultado; e, portanto, eu digo, o

primeiro pertence necessariamente ao segundo. Mas se suprimo o sujeito e o predicado no pensamento, nenhuma contradição surge; pois não há absolutamente nada e, portanto, nenhum meio de formar uma contradição. Suponha que a existência de um triângulo e não a de seus três ângulos é auto-contraditória; mas supor que a inexistência de triângulo e ângulos seja perfeitamente admissível. E o mesmo acontece com a concepção de um ser absolutamente necessário. Aniquile sua existência em pensamento, e você aniquila a coisa em si com todos os seus predicados; como então pode haver espaço para contradição? Externamente, não há nada que dê origem a uma contradição, pois algo não pode ser necessário externamente; nem internamente, pois, pela aniquilação ou supressão da coisa em si, suas propriedades internas também são aniquiladas. Deus é onipotente - esse é um julgamento necessário. Sua onipotência não pode ser negada se a existência de uma Deidade for posta - a existência, isto é, de um ser infinito, sendo as duas concepções idênticas. Mas quando você diz que Deus não existe, nem onipotência nem qualquer outro predicado são afirmados; todos devem desaparecer com o sujeito, e nesse julgamento não pode existir a menor autocontradição. as duas concepções são idênticas. Mas quando você diz que Deus não existe, nem onipotência nem qualquer outro predicado são afirmados; todos devem desaparecer com o sujeito, e nesse julgamento não pode existir a menor autocontradição. as duas concepções são idênticas. Mas quando você diz que Deus não existe, nem onipotência nem qualquer outro predicado são afirmados; todos devem desaparecer com o sujeito, e nesse julgamento não pode existir a menor autocontradição.

Você viu, assim, que quando o predicado de um julgamento é aniquilado no pensamento, juntamente com o sujeito, nenhuma contradição interna pode surgir; Não há possibilidade de fugir da conclusão - vocês se vêem obrigados a declarar: Existem certos assuntos que não podem ser aniquilados no pensamento. Mas isso nada mais é do que dizer: existem assuntos que são absolutamente necessários - a própria hipótese que você é chamado a estabelecer. Pois me encontro incapaz de formar a menor concepção de uma coisa que, quando aniquilada no pensamento com todos os seus predicados, deixa para trás uma contradição; e a contradição é o único

critério de impossibilidade na esfera das concepções puras a priori .

Contra essas considerações gerais, cuja justiça ninguém pode contestar, é aduzido um argumento que é considerado como uma demonstração satisfatória do fato. Afirma-se que existe uma e apenas uma concepção, na qual o não-ser ou aniquilação do objeto é autocontraditório, e essa é a concepção de um real real . Você possui, diz você, toda a realidade e sente-se justificado em admitir a possibilidade de tal ser. (Estou disposto a conceder isso por enquanto, embora a existência de uma concepção que não seja autocontraditória esteja longe de ser suficiente para provar a possibilidade de um objeto.)

Uma concepção é sempre possível, se não for auto-contraditória. Esse é o critério lógico de possibilidade, distinguindo o objeto de tal concepção do nihil negativum . Mas pode ser, não obstante, uma concepção vazia, a menos que seja demonstrada a realidade objetiva dessa síntese, mas que é gerada; e uma prova desse tipo deve ser baseada em princípios de experiência possível, e não no princípio de análise ou contradição. Essa observação pode ser útil como um aviso contra a conclusão, a partir da possibilidade de uma concepção - que é lógica - a possibilidade de uma coisa - que é real.

Agora, a noção de toda realidade engloba nela a de existência; a noção de existência reside, portanto, na concepção dessa possível coisa. Se essa coisa é aniquilada no pensamento, a possibilidade interna da coisa também é aniquilada, o que é auto-contraditório.

Eu respondo: É absurdo introduzir - sob qualquer termo disfarçado - na concepção de uma coisa, que deve ser cogitada apenas em referência à sua possibilidade, à concepção de sua existência. Se isso for admitido, você aparentemente ganhou o dia, mas, na realidade, declarou nada além de uma mera tautologia. Pergunto: a proposição, isto ou aquilo (que admito ser possível) existe, é uma proposição analítica ou sintética? Se o primeiro, não

há acréscimo ao sujeito do seu pensamento pela afirmação de sua existência; mas então a concepção em suas mentes é idêntica à própria coisa, ou você supôs que a existência de uma coisa fosse possível e, em seguida, deduziu sua existência a partir de sua possibilidade interna - que é apenas uma tautologia miserável. A palavra realidade na concepção da coisa, e a palavra existência na concepção do predicado não ajudará você a sair da dificuldade. Pois, supondo que você denominasse todos os que postulam uma realidade, você assim postulou a coisa com todos os seus predicados na concepção do sujeito e assumiu sua existência real, e isso você apenas repete no predicado. Mas se você confessa, como toda pessoa razoável deve, que toda proposição existencial é sintética, como se pode sustentar que o predicado da existência não pode ser negado sem contradição? - uma propriedade que é a característica das proposições analíticas, sozinha. desse modo, você postulou a coisa com todos os seus predicados na concepção do sujeito e assumiu sua existência real, e isso você apenas repete no predicado. Mas se você confessa, como toda pessoa razoável deve, que toda proposição existencial é sintética, como se pode sustentar que o predicado da existência não pode ser negado sem contradição? - uma propriedade que é a característica das proposições analíticas, sozinha. desse modo, você postulou a coisa com todos os seus predicados na concepção do sujeito e assumiu sua existência real, e isso você apenas repete no predicado. Mas se você confessa, como toda pessoa razoável deve, que toda proposição existencial é sintética, como se pode sustentar que o predicado da existência não pode ser negado sem contradição? - uma propriedade que é a característica das proposições analíticas, sozinha.

Eu deveria ter uma esperança razoável de pôr um fim para sempre a esse modo sofisticado de argumentação, por uma definição estrita da concepção de existência, se minha própria experiência não me ensinasse que a ilusão decorrente de confundirmos uma lógica com um predicado real (um predicado que auxilia na determinação de uma coisa) resiste a quase todos os esforços de explicação e ilustração. Um predicado lógico pode ser o que você quiser, até o assunto pode ser predicado por si mesmo; pois a lógica não leva em consideração o conteúdo de um julgamento. Mas a

determinação de uma concepção é um predicado, que aumenta e amplia a concepção. Portanto, não deve estar contido na concepção.

O ser evidentemente não é um predicado real, isto é, uma concepção de algo que é adicionado à concepção de alguma outra coisa. É apenas a postura de uma coisa, ou de certas determinações nela. Logicamente, é apenas a cópula de um julgamento. A proposição, Deus é onipotente, contém duas concepções, que têm um certo objeto ou conteúdo; a palavra é, não é predicado adicional - apenas indica a relação do predicado com o sujeito. Agora, se eu pegar o sujeito (Deus) com todos os seus predicados (onipotência sendo um) e dizer: Deus é, ou, existe um Deus, não adiciono novo predicado à concepção de Deus, apenas afirmo ou afirmo a existência do sujeito com todos os seus predicados - eu posiciono o objeto em relação à minha concepção. O conteúdo de ambos é o mesmo; e não há acréscimo na concepção, que expressa meramente a possibilidade do objeto, cogitando o objeto - na expressão é - como absolutamente dado ou existente. Assim, o real não contém mais do que o possível. Cem dólares reais não contêm mais do que cem dólares possíveis. Pois, como o último indica a concepção, e o primeiro, o objeto, supondo que o conteúdo do primeiro seja maior que o do último, minha concepção não seria uma expressão de todo o objeto e, conseqüentemente, seria inadequada. concepção dele. Mas, ao considerar minha riqueza, pode-se dizer que há mais de cem dólares reais do que cem possíveis - isto é, na mera concepção deles. Pois o objeto real - os dólares - não está analiticamente contido em minha concepção,

Por qualquer que seja e por qualquer número de predicados - até a completa determinação dele - eu posso cogitar uma coisa, não aumento nem um pouco o objeto de minha concepção pela adição da afirmação: Essa coisa existe. Caso contrário, não exatamente o mesmo, mas algo mais do que aquilo que foi cogitado em minha concepção, existiria, e eu não poderia afirmar que o objeto exato de minha concepção tivesse existência real. Se eu cogitar uma coisa como contendo todos os modos de realidade, exceto um, o modo de realidade ausente não é adicionado à concepção da coisa

pela afirmação de que ela existe; pelo contrário, a coisa existe - se é que existe - com o mesmo defeito que o cogitado em sua concepção; caso contrário, não o que foi cogitado, mas algo diferente, existe. Agora, se eu cogitar um ser como a realidade mais elevada, sem defeito ou imperfeição, a questão ainda permanece - se esse ser existe ou não? Pois, embora nenhum elemento esteja faltando no possível conteúdo real da minha concepção, há um defeito em sua relação com o meu estado mental, isto é, eu sou ignorante se a cognição do objeto indicado pela concepção é possível a posteriori . E aqui a causa da dificuldade atual se torna aparente. Se a questão considerasse apenas um objeto de sentido, seria impossível para mim confundir a concepção com a existência de uma coisa. Pois a concepção apenas me permite cogitar um objeto de acordo com as condições gerais da experiência; enquanto a existência do objeto me permite cogitá-lo como contido na esfera da experiência real. Ao mesmo tempo, essa conexão com o mundo da experiência não aumenta nem um pouco a concepção, embora uma possível percepção tenha sido adicionada à experiência da mente. Mas se cogitarmos a existência apenas pela categoria pura, não é de admirar-se que não seremos capazes de apresentar nenhum critério suficiente para distingui-la da mera possibilidade.

Qualquer que seja o conteúdo de nossa concepção de um objeto, é necessário ir além, se quisermos predicar a existência do objeto. No caso de objetos sensuais, isso é alcançado por sua conexão, de acordo com leis empíricas, com alguma de minhas percepções; mas não há meios de conhecer a existência de objetos de pensamento puro, porque ele deve ser percebido completamente a priori . Mas todo o nosso conhecimento da existência (seja imediatamente por percepção, ou por inferências conectando algum objeto a uma percepção) pertence inteiramente à esfera da experiência - que está em perfeita unidade consigo mesma; e embora uma existência fora desta esfera não possa ser absolutamente declarada impossível, é uma hipótese cuja verdade não temos meios de averiguar.

A noção de um Ser Supremo é, em muitos aspectos, uma idéia altamente útil; mas pela própria razão de ser uma ideia, é incapaz de ampliar nossa

cognição em relação à existência das coisas. Nem sequer é suficiente para nos instruir sobre a possibilidade de um ser que não sabemos existir. O critério analítico de possibilidade, que consiste na ausência de contradição nas proposições, não pode ser negado. Mas a conexão de propriedades reais em uma coisa é uma síntese da possibilidade de que a priori julgamento não pode ser formado, porque essas realidades não nos são apresentadas especificamente; e mesmo que isso acontecesse, um julgamento ainda seria impossível, porque o critério da possibilidade de cognições sintéticas deve ser buscado no mundo da experiência, ao qual o objeto de uma idéia não pode pertencer. E, assim, o célebre Leibnitz fracassou totalmente em sua tentativa de estabelecer, a priori, a possibilidade desse sublime ser ideal.

O célebre argumento ontológico ou cartesiano da existência de um Ser Supremo é, portanto, insuficiente; e também podemos esperar aumentar nosso estoque de conhecimento com a ajuda de meras idéias, como o comerciante para aumentar sua riqueza com a adição de zeros à sua conta em dinheiro.

SEÇÃO V. Da impossibilidade de uma prova cosmológica da existência de Deus.

Não era de modo algum um processo natural de prosseguir, mas, pelo contrário, uma invenção inteiramente devida à sutileza das escolas, tentar extrair de uma mera ideia uma prova da existência de um objeto correspondente a ela. Esse curso nunca teria sido seguido, não fosse a necessidade de razão que exige que suponha a existência de um ser necessário como base para a regressão empírica e que, como essa necessidade deve ser incondicionada e a priori, a razão é obrigado a descobrir uma concepção que satisfaça, se possível, esse requisito e nos permita alcançar o conhecimento a priori de tal ser. Esta concepção foi pensada para ser encontrada na idéia de um ens realissimume, portanto, essa idéia foi empregada para a obtenção de um conhecimento melhor definido de um ser necessário, cuja existência estávamos convencidos ou persuadidos por outros motivos. Assim, a razão foi seduzida por sua coragem natural; e, em vez de concluir com a concepção de um ens

realissimum , foi feita uma tentativa de começar com ele, com o objetivo de inferir dele a idéia de uma existência necessária que de fato foi chamada a concluir. Assim, surgiu esse argumento ontológico infeliz, que não satisfaz o saudável senso comum da humanidade, nem sustenta o exame científico do filósofo.

A prova cosmológica, que estamos prestes a examinar, mantém a conexão entre a necessidade absoluta e a realidade mais elevada; mas, em vez de raciocinar dessa realidade mais elevada para uma existência necessária, como o argumento anterior, conclui a partir do dado. necessidade incondicionada de alguns serem sua realidade ilimitada. A trilha que ela segue, seja racional ou sofisticada, é pelo menos natural, e não só vai longe para persuadir o entendimento comum, mas mostra-se merecendo respeito do intelecto especulativo; embora contenha, ao mesmo tempo, os contornos de todos os argumentos empregados na teologia natural - argumentos que sempre foram, e ainda serão, em uso e autoridade. Estes, por mais adornados e escondidos sob quaisquer enfeites de retórica e sentimento, no fundo são idênticos aos argumentos que estamos discutindo no momento. Essa prova, denominada por Leibnitz de argumentum acontingentia mundi , vou agora apresentar ao leitor e sujeita a um exame rigoroso.

Ele é estruturado da seguinte maneira: Se algo existe, um ser absolutamente necessário também deve existir. Agora eu, pelo menos, existo. Conseqüentemente, existe um ser absolutamente necessário. O menor contém uma experiência, as principais razões de uma experiência geral para a existência de um ser necessário.

Essa inferência é muito conhecida para exigir uma discussão mais detalhada. É baseado na espúria lei transcendental da causalidade, que tudo o que é contingente tem uma causa que, se ela própria contingente, também deve ter uma causa; e assim por diante, até que a série de causas subordinadas termine com uma causa absolutamente necessária, sem a qual ela não possuiria integridade.

Assim, esse argumento realmente começa na experiência e não é completamente a priori ou ontológico. O objeto de toda experiência possível sendo o mundo, é chamado de prova cosmológica. Não contém referência a nenhuma propriedade peculiar de objetos sensoriais, pela qual esse mundo dos sentidos possa ser distinguido de outros mundos possíveis; e, nesse sentido, difere da prova físico-teológica, que se baseia na consideração da constituição peculiar de nosso mundo sensual.

A prova procede assim: Um ser necessário pode ser determinado apenas de uma maneira, isto é, pode ser determinado por apenas um de todos os possíveis predicados opostos; conseqüentemente, deve ser completamente determinado em e por sua concepção. Mas existe apenas uma única concepção de uma coisa possível, que determina completamente a coisa a priori : isto é, a concepção do ens realissimum . Segue-se que a concepção do ens realissimum é a única concepção pela qual podemos cogitar um ser necessário. Conseqüentemente, um Ser Supremo existe necessariamente.

Nesse argumento cosmológico, são reunidas tantas proposições sofisticadas que a razão especulativa parece ter exercido nela toda sua habilidade dialética para produzir uma ilusão transcendental do caráter mais extremo. Adiaremos uma investigação deste argumento por enquanto e nos limitaremos a expor a estratégia pela qual ela nos impõe um argumento antigo em um novo traje, e apelar para o acordo de duas testemunhas, aquela com as credenciais da razão pura. e o outro com os do empirismo; enquanto, na verdade, é apenas o primeiro que muda de roupa e de voz, com o objetivo de se passar por uma testemunha adicional. Para que possua um fundamento seguro, baseia suas conclusões na experiência e, portanto, parece ser completamente distinto do argumento ontológico, concepções a priori . Mas essa experiência apenas ajuda a razão a dar um passo - para a existência de um ser necessário. Quais são as propriedades desse ser não podem ser aprendidas com a experiência; e, portanto, a razão a abandona completamente e persegue suas investigações na esfera da pura concepção, com o objetivo de descobrir quais devem ser as propriedades de um ser

absolutamente necessário, isto é, o que, entre todas as coisas possíveis, contém as condições (requisitos) de necessidade absoluta. A razão acredita que descobriu esses requisitos na concepção de um ens realissimum - e somente nele, e, portanto, conclui: O ens realissimum é um ser absolutamente necessário. Mas é evidente que a razão aqui pressupõe que a concepção de um ens realissimum é perfeitamente adequada à concepção de um ser de necessidade absoluta, isto é, que possamos inferir a existência deste último a partir do primeiro - uma proposição que formou a base do argumento ontológico, e que agora é empregado no apoio ao argumento cosmológico, ao contrário do desejo e das profissões de seus inventores. Pois a existência de um ser absolutamente necessário é dada apenas em concepções. Mas se eu disser: “A concepção do ens realissimum é uma concepção desse tipo e, de fato, a única concepção adequada à nossa idéia de um ser necessário ”, sou obrigado a admitir, que o último pode ser deduzido do primeiro. Assim, é propriamente o argumento ontológico que figura no cosmológico e constitui toda a força deste último; embora a base espúria da experiência tenha sido de nenhuma utilidade além de nos conduzir à concepção de necessidade absoluta, sendo totalmente insuficiente para demonstrar a presença desse atributo em qualquer existência ou coisa determinada. Pois quando nos propomos um objetivo desse caráter, devemos abandonar a esfera da experiência e elevar-nos à de concepções puras, que examinamos com o objetivo de descobrir se alguém contém as condições da possibilidade de um ser absolutamente necessário. . Mas se a possibilidade de tal ser é assim demonstrada, sua existência também é comprovada; pois podemos então afirmar que, dentre todos os seres possíveis, existe um que possui o atributo de necessidade - em outras palavras, esse ser possui uma existência absolutamente necessária.

Todas as ilusões em um argumento são mais facilmente detectadas quando apresentadas da maneira formal empregada pelas escolas, o que passamos a fazer agora.

Se a proposição: “Todo ser absolutamente necessário é igualmente um ens realissimum ”, está correta (e é isso que constitui o nervus probandi do

argumento cosmológico), deve, como todos os julgamentos afirmativos, ser capaz de conversão - a conversão por Accidens, pelo menos. Segue-se, então, que algumas entia realissima são seres absolutamente necessários. Mas nenhum ens realissimum é, sob qualquer aspecto, diferente de outro, e o que é válido para alguns é válido para todos. Nesse caso, portanto, posso empregar uma conversão simples e dizer: "Todo ens realíssimo é um ser necessário". Mas, como essa proposição é determinada a priori pelas concepções contidas nela, a mera concepção de um O real real deve possuir o atributo adicional de necessidade absoluta. Mas é exatamente isso que foi mantido no argumento ontológico, e não reconhecido pelo cosmológico, embora tenha formado o terreno real de seu raciocínio disfarçado e ilusório.

Assim, o segundo modo empregado pela razão especulativa de demonstrar a existência de um Ser Supremo não é apenas, como o primeiro, ilusório e inadequado, mas possui a mancha adicional de uma ignorância elenchi - professando nos conduzir por um novo caminho para o desejado. objetivo, mas nos trazer de volta, após um curto-circuito, ao antigo caminho que tínhamos abandonado a seu pedido.

Mencionei acima que esse argumento cosmológico contém um ninho perfeito de suposições dialéticas, que a crítica transcendental não acha difícil expor e dissipar. Vou apenas enumerá-las, deixando ao leitor, que neste momento deve ser bem praticado em tais assuntos, investigar as falácias que nela residem.

As seguintes falácias, por exemplo, são descobertas neste modo de prova: 1. O princípio transcendental: "Tudo o que é contingente deve ter uma causa" - um princípio sem significado, exceto no mundo sensual. Pois a concepção puramente intelectual do contingente não pode produzir nenhuma proposição sintética, como a da causalidade, que é ela mesma sem significado ou característica distintiva, exceto no mundo fenomenal. Mas, no presente caso, é empregado para nos ajudar além dos limites de sua esfera. 2. "Da impossibilidade de uma infinita série ascendente de causas no mundo dos sentidos, uma primeira causa é inferida"; uma conclusão que os

princípios do emprego da razão não justificam nem na esfera da experiência, e menos ainda quando se tenta ultrapassar os limites dessa esfera. 3) A razão se deixa satisfazer por motivos insuficientes, no que diz respeito à conclusão desta série. Remove todas as condições (sem as quais, no entanto, nenhuma concepção de Necessidade pode ocorrer); e, como depois disso, está além do nosso poder formar outras concepções, ela aceita isso como uma conclusão da concepção que deseja formar da série. 4. A possibilidade lógica de uma concepção do total da realidade (o critério dessa possibilidade sendo a ausência de contradição) é confusa. com o transcendental, que requer um princípio da praticabilidade de uma síntese - um princípio que novamente nos remete ao mundo da experiência. E assim por diante. nenhuma concepção de necessidade pode ocorrer); e, como depois disso, está além do nosso poder formar outras concepções, ela aceita isso como uma conclusão da concepção que deseja formar da série. 4. A possibilidade lógica de uma concepção do total da realidade (o critério dessa possibilidade sendo a ausência de contradição) é confusa. com o transcendental, que requer um princípio da praticabilidade de uma síntese - um princípio que novamente nos remete ao mundo da experiência. E assim por diante. nenhuma concepção de necessidade pode ocorrer); e, como depois disso, está além do nosso poder formar outras concepções, ela aceita isso como uma conclusão da concepção que deseja formar da série. 4. A possibilidade lógica de uma concepção do total da realidade (o critério dessa possibilidade sendo a ausência de contradição) é confusa. com o transcendental, que requer um princípio da praticabilidade de uma síntese - um princípio que novamente nos remete ao mundo da experiência. E assim por diante. com o transcendental, que requer um princípio da praticabilidade de uma síntese - um princípio que novamente nos remete ao mundo da experiência. E assim por diante. com o transcendental, que requer um princípio da praticabilidade de uma síntese - um princípio que novamente nos remete ao mundo da experiência. E assim por diante.

O objetivo do argumento cosmológico é evitar a necessidade de provar a existência de um ser necessário a priori a partir de meras concepções - uma prova que deve ser ontológica e da qual nos sentimos bastante incapazes. Com esse objetivo, raciocinamos de uma existência real - uma experiência

em geral, para uma condição absolutamente necessária dessa existência. Nesse caso, é desnecessário demonstrar sua possibilidade. Pois, depois de provar que existe, a pergunta sobre sua possibilidade é supérflua. Agora, quando desejamos definir mais estritamente a natureza desse ser necessário, não procuramos algum ser cuja concepção nos permita compreender a necessidade de seu ser - pois, se pudéssemos fazer isso, um pressuposto empírico seria ser desnecessário; não, tentamos descobrir apenas a condição negativa (condição sine qua non), sem a qual um ser não seria absolutamente necessário. Agora, isso seria perfeitamente admissível em todo tipo de raciocínio, de uma consequência a seu princípio; mas, no presente caso, infelizmente acontece que a condição de necessidade absoluta pode ser descoberta em apenas um ser, cuja concepção deve, conseqüentemente, conter tudo o que é necessário para demonstrar a presença de necessidade absoluta e, portanto, me permite inferir esse fato absoluto. necessidade a priori . Ou seja, deve ser possível raciocinar de maneira inversa e dizer: A coisa a que pertence a concepção da realidade mais elevada é absolutamente necessária. Mas se não posso raciocinar assim - e não posso, a menos que acredite na suficiência do argumento ontológico -, encontro obstáculos intransponíveis em meu novo caminho, e na verdade não estou mais longe do que parti. A concepção de um Ser Supremo satisfaz todas as questões a priori que diz respeito às determinações internas de uma coisa, e é por esse motivo um ideal sem igual ou paralelo, a concepção geral dela indicando-a como ao mesmo tempo um ens individuum entre todas as coisas possíveis. Mas a concepção não satisfaz a questão de sua existência - que era o objetivo de todas as nossas investigações; e, embora a existência de um ser necessário fosse admitida, deveríamos achar impossível responder à pergunta: O que de todas as coisas no mundo deve ser encarado como tal?

Certamente é admissível admitir a existência de um ser todo suficiente - uma causa de todos os efeitos possíveis - com o objetivo de permitir que a razão introduza unidade em seu modo e bases de explicação em relação aos fenômenos. Mas afirmar que tal ser necessariamente existe, não é mais a enunciação modesta de uma hipótese admissível, mas a declaração mais ousada de uma certeza apodítica; pois a cognição daquilo que é

absolutamente necessário deve possuir esse caráter.

O objetivo do ideal transcendental formado pela mente é descobrir uma concepção que deve se harmonizar com a idéia de necessidade absoluta, ou uma concepção que deve conter essa idéia. Se um é possível, o outro também; pois a razão reconhece isso sozinho como absolutamente necessário, o que é necessário desde sua concepção. Mas ambas as tentativas estão igualmente além do nosso poder - achamos impossível satisfazer o entendimento sobre este ponto e impossível induzir que permaneça em repouso em relação a essa incapacidade.

A necessidade incondicionada, que, como suporte e permanência finais de todas as coisas existentes, é um requisito indispensável da mente, é um abismo à beira do qual a razão humana treme de consternação. Mesmo a idéia de eternidade, por mais terrível e sublime que seja, como retrata Haller, não produz na visão mental um sentimento de reverência e terror; pois, apesar de medir a duração das coisas, não as suporta. Não podemos suportar, nem nos livrar do pensamento de que um ser, que consideramos a maior de todas as existências possíveis, deveria dizer a si mesmo: Eu sou de eternidade em eternidade; ao meu lado não há nada, exceto o que existe por minha vontade; de onde eu sou? Aqui tudo afunda debaixo de nós; e o maior, como o menor, a perfeição, paira sem ficar nem pisar diante da razão especulativa,

Muitos poderes físicos, que evidenciam sua existência por seus efeitos, são perfeitamente inescrutáveis em sua natureza; eles iludem todos os nossos poderes de observação. O objeto transcendental que forma a base dos fenômenos e, em conexão com ele, a razão pela qual nossa sensibilidade possui isso, e não esse tipo particular de condições, é e deve sempre permanecer oculto à nossa visão mental; o fato está aí, a razão do fato que não podemos ver. Mas um ideal de pura razão não pode ser denominado misterioso ou inescrutável, porque a única credencial de sua realidade é a necessidade que ela sente pela razão, com o objetivo de dar plenitude ao mundo da unidade sintética. Um ideal nem mesmo é dado como um objeto

cogitável e, portanto, não pode ser inescrutável; pelo contrário, deve, como mera ideia, basear-se na constituição da própria razão, e, por esse motivo, deve ser capaz de explicação e solução. Pois a própria essência da razão consiste em sua capacidade de prestar contas, de todas as nossas concepções, opiniões e afirmações - sobre objetivos, ou, quando são ilusórios e falaciosos, por motivos subjetivos.

Detecção e explicação da ilusão dialética em todos os argumentos transcendentais para a existência de um ser necessário.

Ambos os argumentos acima são transcendentais; em outras palavras, eles não procedem de princípios empíricos. Pois, embora o argumento cosmológico professasse estabelecer uma base de experiência para seu edifício de raciocínio, ele não fundamentou seu procedimento na constituição peculiar da experiência, mas em princípios puros da razão - em relação a uma existência dada pela consciência empírica; abandonar totalmente sua orientação, no entanto, com o objetivo de apoiar suas afirmações inteiramente sobre concepções puras. Ora, qual é a causa, nesses argumentos transcendentais, da ilusão dialética, mas natural, que conecta as concepções de necessidade e realidade suprema e hipostatiza aquilo que não pode ser outra coisa senão uma idéia? Qual é a causa desse inevitável passo por parte da razão, de admitir que alguém entre todas as coisas existentes deve ser necessário, enquanto recai na afirmação da existência de um ser como de um abismo? E como a razão prossegue para explicar essa anomalia para si mesma e, a partir da condição vacilante de uma aprovação tímida e relutante - sempre novamente retirada - chega a uma visão calma e decidida de sua causa?

É algo muito notável que, supondo que algo exista, não posso evitar a inferência de que algo existe necessariamente. Sobre essa inferência perfeitamente natural - mas não por essa razão confiável -, repousa o argumento cosmológico. Mas, deixe-me formar qualquer concepção, acho que não posso cogitar a existência da coisa como absolutamente necessária, e que nada me impede - seja a coisa ou seja o que for - de cogitar sua inexistência. Assim, posso ser obrigado a admitir que todas as coisas

existentes têm uma base necessária, enquanto não posso cogitar qualquer coisa individual ou individual conforme necessário. Em outras palavras, nunca posso concluir a regressão através das condições de existência, sem admitir a existência de um ser necessário; mas, por outro lado, não posso começar deste ser.

Se eu devo cogitar algo que existe necessariamente como base das coisas existentes, e ainda não tenho permissão para cogitar qualquer coisa individual como ela própria é necessária, a inferência inevitável é que necessidade e contingência não são propriedades das próprias coisas - caso contrário, uma contradição interna seria resultado; que, conseqüentemente, nenhum desses princípios é objetivo, mas apenas princípios subjetivos da razão - aquele que exige que busquemos um terreno necessário para tudo o que existe, ou seja, para ficarmos satisfeitos com nenhuma outra explicação que não seja completa a priori, o outro nos proíbe sempre de ter esperança de alcançar essa completude, ou seja, de considerar nenhum membro do mundo empírico como incondicional. Nesse modo de vê-los, ambos os princípios, em seu caráter puramente heurístico e regulador, e no que diz respeito apenas ao interesse formal da razão, são bastante consistentes entre si. O primeiro diz: "Você deve filosofar sobre a natureza", como se houvesse uma base primária necessária de todas as coisas existentes, apenas com o objetivo de introduzir uma unidade sistemática em seu conhecimento, buscando uma idéia desse personagem - um fundamento que é arbitrariamente admitido como último; enquanto o outro o adverte a não considerar nenhuma determinação individual, com relação à existência das coisas, como um fundamento tão último, ou seja, absolutamente necessário, mas manter o caminho sempre aberto para progresso adicional na dedução e tratar todas as determinações como determinadas por outras pessoas. Mas se tudo o que percebemos deve ser considerado condicionalmente necessário, é impossível que tudo o que é dado empiricamente seja absolutamente necessário.

Daqui resulta que você deve aceitar o absolutamente necessário como fora e além do mundo, na medida em que é útil apenas como um princípio da

mais alta unidade possível na experiência, e você não pode descobrir qualquer existência necessária no que seria, o segundo regra exigindo que você considere todas as causas empíricas da unidade como deduzidas.

Os filósofos da antiguidade consideravam todas as formas da natureza como contingentes; enquanto a matéria era considerada por eles, de acordo com o julgamento da razão comum da humanidade, como primordial e necessária. Mas se eles tivessem considerado a matéria, não relativamente - como o substrato dos fenômenos, mas absolutamente e em si mesma - como uma existência independente, essa idéia de necessidade absoluta teria desaparecido imediatamente. Pois não há nada que ligue absolutamente a razão a tal existência; pelo contrário, pode aniquilá-lo no pensamento, sempre e sem autocontradição. Mas apenas no pensamento estava a idéia da necessidade absoluta. Um princípio regulador deve, portanto, estar na base deste parecer. De fato, extensão e impenetrabilidade - que juntas constituem nossa concepção de matéria - formam o princípio empírico supremo da unidade dos fenômenos, e esse princípio, na medida em que é empiricamente incondicionado, possui a propriedade de um princípio regulador. Mas, como toda determinação da matéria que constitui o que é real nela - e consequentemente impenetrabilidade - é um efeito que deve ter uma causa e, por esse motivo, sempre é derivado, a noção de matéria não pode se harmonizar com a idéia de um ser necessário. , em seu caráter do princípio de toda unidade derivada. Pois cada uma de suas propriedades reais, derivada, deve ser apenas condicionalmente necessária e, portanto, pode ser aniquilada no pensamento; e assim toda a existência da matéria pode ser tão aniquilada ou suprimida. Se não fosse esse o caso, deveríamos ter encontrado no mundo dos fenômenos o mais alto fundamento ou condição de unidade - o que é impossível, de acordo com o segundo princípio regulador. Segue-se que a matéria e, em geral, tudo o que faz parte do mundo dos sentidos não pode ser um ser primordial necessário, nem mesmo um princípio de unidade empírica, mas que esse ser ou princípio deve ter seu lugar atribuído sem o mundo. E, dessa maneira, podemos prosseguir com perfeita confiança para deduzir os fenômenos do mundo e sua existência de outros fenômenos, como se não houvesse ser necessário; e podemos, ao mesmo tempo, esforçar-nos sem cessar no sentido de

alcançarmos a completude para nossa dedução, como se um ser - a condição suprema de todas as existências - fosse pressuposto pela mente.

Essas observações terão tornado evidente para o leitor que o ideal do Ser Supremo, longe de ser um anúncio da existência de um ser em si necessário, nada mais é do que um princípio regulador da razão, exigindo que consideremos todas as conexões existentes. entre os fenômenos como se tivesse origem em uma causa necessária suficiente e baseando-se nisso a regra de uma unidade sistemática e necessária na explicação dos fenômenos. Não podemos, ao mesmo tempo, evitar considerar, por um subreptio transcendental, este princípio formal como constitutivo e hipostatizando essa unidade. Precisamente semelhante é o caso da nossa noção de espaço. O espaço é a condição primordial de todas as formas, que são propriamente apenas tantas limitações diferentes; e, portanto, embora seja apenas um princípio de sensibilidade, não podemos deixar de considerá-lo uma coisa absolutamente necessária e auto-subsistente - como um objeto dado a priori em si mesmo. Do mesmo modo, é bastante natural que, como a unidade sistemática da natureza não possa ser estabelecida como um princípio para o emprego empírico da razão, a menos que seja baseada na idéia de um real real., como causa suprema, devemos considerar essa idéia como um objeto real, e esse objeto, em seu caráter de condição suprema, como absolutamente necessário, e que dessa maneira um regulador deve ser transformado em um princípio constitutivo. Esse intercâmbio se torna evidente quando considero esse ser supremo, que, relativamente ao mundo, era absolutamente (incondicionalmente) necessário, como algo per se . Nesse caso, acho impossível representar essa necessidade em ou por qualquer concepção, e ela existe meramente em minha própria mente, como condição formal do pensamento, mas não como condição material e hipostática da existência.

SEÇÃO VI Da impossibilidade de uma prova físico-teológica.

Se, portanto, nem uma concepção pura nem a experiência geral de um ser existente podem fornecer uma base suficiente para a prova da existência da Deidade, podemos fazer a tentativa pelo único outro modo - o de fundamentar nosso argumento em um determinado experiência dos fenômenos do mundo atual, sua constituição e disposição, e descobrimos se podemos alcançar uma sólida convicção da existência de um Ser Supremo. Esse argumento chamaremos de argumento físico-teológico. Se isso se mostrar insuficiente, a razão especulativa não pode nos apresentar nenhuma prova satisfatória da existência de um ser correspondente à nossa ideia transcendental.

É evidente pelas observações feitas nas seções anteriores, que uma resposta a essa pergunta estará longe de ser difícil ou não convincente. Pois como qualquer experiência pode ser adequada a uma ideia? A própria essência de uma idéia consiste no fato de que nenhuma experiência pode ser descoberta congruente ou adequada a ela. A idéia transcendental de um ser necessário e todo-suficiente é tão imensuravelmente grande, tão alta que tudo é empírico, sempre condicionado, que esperamos em vão encontrar materiais na esfera da experiência suficientemente amplos para nossa concepção e, em particular, vão vão buscar o incondicionado entre as coisas que são condicionadas, enquanto exemplos, mais ainda, orientação nos é negada pelas leis da síntese empírica.

Se o Ser Supremo forma um elo na cadeia de condições empíricas, deve ser um membro da série empírica e, como os membros inferiores que precede, deve ter origem em algum membro superior da série. Se, por outro lado, o desengatamos da cadeia e o cogitamos como um ser inteligível, além da série de causas naturais - como a razão atravessará o abismo que separa o último do primeiro? Todas as leis que respeitam a regressão dos efeitos às causas, todas as adições sintéticas ao nosso conhecimento referem-se apenas à experiência possível e aos objetos do mundo sensual e, além delas, não têm significado.

O mundo que nos rodeia abre diante de nossa visão um espetáculo de ordem, variedade, beleza e conformidade com fins tão magníficos que, se perseguimos nossas observações na infinidade do espaço em uma direção ou em suas divisões ilimitadas na outra, seja consideramos o mundo em sua maior ou menor manifestação - mesmo depois de atingirmos o cume mais alto de conhecimento que nossas mentes fracas podem alcançar, encontramos essa linguagem na presença de maravilhas tão inconcebíveis que perdeu sua força e numerou seu poder considerar, mais ainda, que até o pensamento falha em conceber adequadamente, e nossa concepção do todo se dissolve em um espanto sem poder de expressão - tanto mais eloquente que é burra. Em todo o lado, observamos uma cadeia de causas e efeitos, de meios e fins, de morte e nascimento; e,

Essa causa mais alta - que magnitude devemos atribuir a ela? Do conteúdo do mundo, somos ignorantes; menos ainda, podemos estimar sua magnitude em comparação com a esfera do possível. Mas, como essa causa suprema é uma necessidade da mente humana, o que existe para impedirmos de atribuir a ela um grau de perfeição que a coloque acima da esfera de tudo o que é possível? Podemos fazer isso facilmente, embora apenas com a ajuda do esboço tênue de uma concepção abstrata, representando esse ser para nós como contendo em si, como substância individual, toda a perfeição possível - uma concepção que satisfaz essa exigência da razão que exige parcimônia em princípios, isenta de autocontradição, que até contribui para a extensão do emprego da razão na experiência,

Esse argumento sempre merece ser mencionado com respeito. É o mais antigo, o mais claro e o mais em conformidade com a razão comum da humanidade. Anima o estudo da natureza, pois ela própria deriva sua existência e extrai uma força sempre nova dessa fonte. Introduce objetivos e fins em uma esfera na qual nossa observação não os poderia ter descoberto e amplia nosso conhecimento da natureza, direcionando nossa atenção para uma unidade, cujo princípio está além da natureza. Esse conhecimento da natureza reage novamente a essa idéia - sua causa; e assim nossa crença em

um autor divino do universo se eleva ao poder de uma convicção irresistível.

Por essas razões, seria absolutamente inútil tentar roubar esse argumento da autoridade que sempre gozou. A mente, incessantemente elevada por essas considerações, que, embora empíricas, são tão extraordinariamente poderosas e aumentam continuamente sua força, não se deixará deprimir pelas dúvidas sugeridas por especulações sutis; rompe-se com esse estado de incerteza, no momento em que lança um olhar sobre as maravilhosas formas da natureza e a majestade do universo, e sobe de altura em altura, de condição em condição, até se elevar ao supremo e autor incondicional de todos.

Mas, embora não tenhamos nada a que opor à razoabilidade e utilidade desse procedimento, mas sim elogiá-lo e incentivá-lo, não podemos aprovar as alegações que esse argumento avança para a certeza demonstrativa e para a recepção por seus próprios méritos, além do favor. ou suporte por outros argumentos. Tampouco pode prejudicar a causa da moralidade se esforçar para diminuir o tom do sofista arrogante e ensinar-lhe aquela modéstia e moderação que são as propriedades de uma crença que traz calma e conteúdo à mente, sem lhe prescrever uma sujeição indigna. . Afirmo, então, que o argumento físico-teológico é insuficiente por si só para provar a existência de um Ser Supremo, que deve confiar isso ao argumento ontológico - ao qual serve meramente como introdução e que, conseqüentemente,

Os principais momentos no argumento físico-teológico são os seguintes: 1. Observamos no mundo sinais manifestos de um arranjo cheio de propósitos, executado com grande sabedoria, e argumentos em todo um conteúdo indescritivelmente diverso e de uma extensão sem limites. . 2. Esse arranjo de meios e fins é totalmente estranho às coisas existentes no mundo - pertence a elas apenas como um atributo contingente; em outras palavras, a natureza das coisas diferentes não podia por si só, quaisquer que fossem os meios empregados, harmoniosamente tendiam a certos propósitos, se não fossem escolhidos e direcionados para esses propósitos por um princípio

racional e descartável, de acordo com certas idéias fundamentais. 3. Existe, portanto, uma causa sublime e sábia (ou várias), que não é meramente uma natureza cega e onipotente, produzindo os seres e eventos que enchem o mundo de fecundidade inconsciente, mas uma causa livre e inteligente do mundo. 4. A unidade dessa causa pode ser inferida a partir da unidade da relação recíproca existente entre as partes do mundo, como partes de um edifício artístico - uma inferência que toda a nossa observação favorece e todos os princípios da analogia.

No argumento acima, deduz-se da analogia de certos produtos da natureza com os da arte humana, quando obriga a Natureza a se curvar a seus propósitos, como no caso de uma casa, um navio ou um relógio, que o mesmo tipo de causalidade - a saber, compreensão e vontade - reside na natureza. Também é declarado que a possibilidade interna dessa natureza de ação livre (que é a fonte de toda arte, e talvez também da razão humana) é derivável de outra arte sobre-humana - uma conclusão que talvez fosse considerada incapaz de resistir ao teste sutil crítica transcendental. Mas a nenhuma dessas opiniões, no momento, devemos objetar. Devemos apenas observar que é preciso confessar que, se quisermos discutir o assunto da causa, não podemos proceder com mais segurança do que com a orientação da analogia existente entre a natureza e esses produtos de design - esses são os únicos produtos cujas causas e modos de organização são completamente conhecidos por nós. A razão seria incapaz de satisfazer seus próprios requisitos, se ela passasse de uma causalidade que ela conhece, para obscurecer e indemonstrável princípios de explicação que ela não conhece.

Segundo o argumento físico-teológico, a conexão e a harmonia existentes no mundo evidenciam a contingência da forma apenas, mas não da matéria, isto é, da substância do mundo. Para estabelecer a verdade dessa última opinião, seria necessário provar que todas as coisas seriam por si mesmas incapazes dessa harmonia e ordem, a menos que fossem, mesmo no que diz respeito à sua substância, o produto de uma sabedoria suprema. Mas isso exigiria bases de prova muito diferentes daquelas apresentadas pela

analogia com a arte humana. Essa prova pode, no máximo, demonstrar a existência de um arquiteto do mundo, cujos esforços são limitados pelas capacidades do material com o qual ele trabalha, mas não de um criador do mundo, a quem todas as coisas estão sujeitas. Portanto, esse argumento é totalmente insuficiente para a tarefa que temos diante de nós - uma demonstração da existência de um ser totalmente suficiente. Se quisermos provar a contingência da matéria, devemos recorrer a um argumento transcendental, que o físico-teológico foi construído expressamente para evitar.

Inferimos, a partir da ordem e design visíveis no universo, como uma disposição de um caráter completamente contingente, a existência de uma causa proporcional a ele. A concepção dessa causa deve conter certas qualidades determinadas e, portanto, deve ser considerada como a concepção de um ser que possui todo poder, sabedoria e assim por diante, em uma palavra, toda perfeição - a concepção, isto é, de um todo. ser suficiente. Para os predicados de poder e excelência muito grandes, surpreendentes ou incomensuráveis, não nos dão uma concepção determinada da coisa, nem nos informam o que a coisa pode ser em si mesma. Eles meramente indicam a relação existente entre a magnitude do objeto e o observador, que o compara consigo mesmo e com seu próprio poder de compreensão, e são meras expressões de louvor e reverência, pelo qual o objeto é ampliado ou o sujeito observador depreciado em relação ao objeto. Onde temos a ver com a magnitude (da perfeição) de uma coisa, não podemos descobrir nenhuma concepção determinada, exceto aquela que compreende toda a perfeição ou perfeição possível, e é apenas o total (omnitudo) da realidade que é completamente determinada apenas na concepção e através dela.

Agora, não se pode esperar que alguém seja corajoso o suficiente para declarar que tem uma percepção perfeita da relação que a magnitude do mundo que ele contempla carrega (tanto na extensão quanto no conteúdo) com a onipotência, na da ordem e design no mundo para a mais alta sabedoria, e a da unidade do mundo para a unidade absoluta de um Ser

Supremo. A físico-teologia é, portanto, incapaz de apresentar uma concepção determinada de uma causa suprema do mundo e, portanto, é insuficiente como princípio da teologia - uma teologia que é ela própria a base da religião.

A obtenção da totalidade absoluta é completamente impossível no caminho do empirismo. E, no entanto, esse é o caminho seguido no argumento físico-teológico. Que meios empregaremos para colmatar o abismo?

Depois de nos elevarmos à admiração da magnitude do poder, da sabedoria e de outros atributos do autor do mundo, e descobrindo que não podemos avançar mais, deixamos o argumento em bases empíricas e passamos a inferir a contingência do mundo de a ordem e a conformidade com os objetivos nele observáveis. A partir dessa contingência, inferimos, apenas com a ajuda das concepções transcendentais, a existência de algo absolutamente necessário; e, ainda avançando, proceda da concepção da necessidade absoluta da primeira causa à concepção completamente determinada ou determinante da mesma - a concepção de uma realidade abrangente. Assim, o físico-teológico, fracassando em seu empreendimento, reaparece em seu constrangimento ao argumento cosmológico; e, como esse é apenas o argumento ontológico disfarçado,

Os físico-teólogos, portanto, não têm motivos para considerar com tanto desprezo o modo transcendental de argumentação, e menosprezá-lo, com a presunção de observadores claros da natureza, como a teia de aranha de especulatistas obscuros. Pois, se refletirem e examinarem seus próprios argumentos, descobrirão que, depois de seguir por algum tempo o caminho da natureza e da experiência, e não se descobrindo mais perto de seu objeto, eles repentinamente deixam esse caminho e passam para a região de pura possibilidade. , onde eles esperam alcançar as asas das idéias o que havia escapado de todas as suas investigações empíricas. Ganhando, como eles pensam, uma base firme após esse imenso salto, eles estendem sua concepção determinada - de posse da qual vieram, não sabem como - por toda a esfera da criação e explicam seu ideal,

Assim, o físico-teológico é baseado no cosmológico, e isso na prova ontológica da existência de um Ser Supremo; e como além desses três não há outro caminho aberto à razão especulativa, a prova ontológica, com base em concepções puras de razão, é a única possível, se houver alguma prova de uma proposição que transcenda até agora o exercício empírico do entendimento. possível.

SEÇÃO VII Crítica de toda teologia baseada em princípios especulativos da razão.

Se pelo termo teologia eu entendo a cognição de um ser primordial, essa cognição se baseia tanto na razão (teologia rationalis) quanto na revelação (theologia revelata). O primeiro cogita seu objeto por meio de concepções transcendentais puras, como um ens originarium , realissimum, ens entium, e é denominado teologia transcendental; ou, por meio de uma concepção derivada da natureza de nossa própria mente, como uma inteligência suprema, e deve então ter o direito de teologia natural. A pessoa que acredita apenas em uma teologia transcendental é denominada deísta; aquele que reconhece a possibilidade de uma teologia natural também, um teísta. O primeiro admite que podemos conhecer apenas pela pura razão a existência de um Ser Supremo, mas ao mesmo tempo sustenta que nossa concepção desse ser é puramente transcendental e que tudo o que podemos dizer é que ele possui toda a realidade, sem ser capaz de defini-lo mais de perto. A segunda afirma que a razão é capaz de nos apresentar, a partir da analogia com a natureza, uma concepção mais definida desse ser, e que suas operações, como a causa de todas as coisas, são os resultados da inteligência e do livre arbítrio. O primeiro considera o Ser Supremo como a causa do mundo - seja pela necessidade de sua natureza ou como um agente livre, é deixado indeterminado; o último considera esse ser o autor do mundo.

A teologia transcendental visa inferir a existência de um Ser Supremo a partir de uma experiência geral, sem nenhuma referência mais próxima ao mundo ao qual essa experiência pertence, e, neste caso, é chamada de

cosmoteologia; ou procura conhecer a existência de tal ser, através de meras concepções, sem o auxílio da experiência, e é então denominado onteologia.

A teologia natural infere os atributos e a existência de um autor do mundo, a partir da constituição da ordem e da unidade observáveis no mundo, no qual dois modos de causalidade devem ser admitidos para existir - os da natureza e da liberdade. Assim, sobe deste mundo para uma inteligência suprema, seja como o princípio de toda a natureza, ou de toda ordem e perfeição moral. No primeiro caso, é denominado físico-teologia; no segundo, ética ou moral-teologia.

Não ética teológica; pois esta ciência contém leis éticas, que pressupõem a existência de um Governador Supremo do mundo; enquanto a teologia moral, pelo contrário, é a expressão de uma convicção da existência de um Ser Supremo, fundamentado em leis éticas.

Como costumamos entender pelo termo Deus, não apenas uma natureza eterna, cujas operações são insensatas e cegas, mas um Ser Supremo, que é o autor livre e inteligente de todas as coisas, e como é este último ponto de vista sozinho, pode ser de interesse da humanidade, poderíamos, com rigor estrito, negar ao deísta qualquer crença em Deus e considerá-lo apenas como um mantenedor da existência de um ser ou coisa primordial - a causa suprema de todas as outras coisas. Mas, como ninguém deve ser culpado, apenas porque ele não se sente justificado em manter uma certa opinião, como se ele negasse a verdade e afirmasse o contrário, é mais correto - como é menos severo - dizer: o deísta acredita em um Deus, o teísta em um Deus vivo (summa Intelligia) Vamos agora investigar as fontes de todas essas tentativas da razão para estabelecer a existência de um Ser Supremo.

Pode ser suficiente, neste local, definir conhecimento teórico ou cognição como conhecimento daquilo que é e conhecimento prático como conhecimento daquilo que deveria ser. Nesta visão, o emprego teórico da

razão é aquele pelo qual conheço a priori (conforme necessário) que algo é, enquanto o prático é o pelo qual conheço a priori o que deve acontecer. Agora, se é uma indubitavelmente certa, embora ao mesmo tempo uma verdade inteiramente condicionada, que algo seja ou deva acontecer, uma determinada condição determinada dessa verdade é absolutamente necessária, ou tal condição pode ser pressuposta arbitrariamente. No primeiro caso, a condição é postulada (por thesin), no último suposto (por hipótese) Existem certas leis práticas - as da moralidade - que são absolutamente necessárias. Ora, se essas leis pressupõem necessariamente a existência de algum ser, como condição da possibilidade de seu poder obrigatório, esse ser deve ser postulado, porque o condicionado, do qual raciocinamos para essa condição determinada, é ele próprio a priori entendido como absolutamente necessário. Em algum momento futuro, mostraremos que as leis morais não apenas pressupõem a existência de um Ser Supremo, mas também, como absolutamente necessárias em uma relação diferente, exigem ou postulam - embora apenas do ponto de vista prático. A discussão deste argumento adiamos para o presente.

Quando a questão se refere apenas ao que é, e não ao que deveria ser, o condicionado que é apresentado na experiência é sempre cogitado como contingente. Por essa razão, sua condição não pode ser considerada absolutamente necessária, mas apenas relativamente necessária, ou melhor, necessária; a condição é em si mesma e, a priori, um mero pressuposto arbitrário em auxílio da cognição, pela razão, do condicionado. Se, então, devemos possuir uma cognição teórica da necessidade absoluta de uma coisa, não podemos atingir essa cognição senão a priori por meio de concepções; embora seja impossível assim reconhecer a existência de uma causa que tenha qualquer relação com uma existência dada na experiência.

A cognição teórica é especulativa quando se refere a um objeto ou a certas concepções de um objeto que não é dado e não pode ser descoberto por meio da experiência. Opõe-se à cognição da natureza, que diz respeito apenas aos objetos ou predicados que podem ser apresentados em uma experiência possível.

O princípio de que tudo o que acontece (o contingente empiricamente) deve ter uma causa é um princípio da cognição da natureza, mas não da cognição especulativa. Pois, se o mudarmos para um princípio abstrato e o privarmos de sua referência à experiência e ao empírico, descobriremos que ele não pode mais ser considerado com justiça como uma proposição sintética e que é impossível descobrir qualquer modo de transição daquilo que existe para algo completamente diferente - denominado causa. Mais ainda, a concepção de uma causa igualmente a do contingente - perde, nesse modo especulativo de empregá-lo, toda a significância, pois sua realidade e significado objetivos são compreensíveis apenas da experiência.

Quando da existência do universo e das coisas nele inferida a existência de uma causa do universo, a razão procede não no método natural, mas no especulativo. Pois o princípio do primeiro enuncia, não que as coisas em si ou substâncias, mas apenas o que acontece ou seus estados - como empiricamente contingentes, tenham uma causa: a afirmação de que a existência da própria substância é contingente não se justifica pela experiência; a afirmação de uma razão empregando seus princípios de maneira especulativa. Se, novamente, deduzo da forma do universo, da maneira pela qual todas as coisas estão conectadas, agem e reagem umas sobre as outras, a existência de uma causa totalmente distinta do universo - isso seria novamente um julgamento puramente especulativo razão; porque o objeto neste caso - a causa - nunca pode ser um objeto de experiência possível. Em ambos os casos, o princípio da causalidade, válido apenas no campo da experiência - inútil e até sem sentido além desta região, seria desviado de seu destino apropriado.

Agora, sustento que todas as tentativas da razão de estabelecer uma teologia apenas com a ajuda da especulação são infrutíferas, que os princípios da razão aplicados à natureza não nos conduzem a nenhuma verdade teológica e, conseqüentemente, que uma teologia racional não pode ter nenhum efeito. existência, a menos que seja fundamentada nas leis da moralidade. Pois todos os princípios sintéticos do entendimento são

válidos apenas como imanentes na experiência; enquanto a cognição de um Ser Supremo exige que eles sejam empregados transcendentemente, e disso a compreensão é bastante incapaz. Se a lei empírica da causalidade nos conduzir a um Ser Supremo, esse ser deve pertencer à cadeia de objetos empíricos - nesse caso, seria, como todos os fenômenos, condicionada. Se a possibilidade de ultrapassar os limites da experiência for admitida, por meio da lei dinâmica da relação de um efeito com sua causa, que tipo de concepção obteremos por esse procedimento? Certamente não a concepção de um Ser Supremo, porque a experiência nunca nos apresenta o maior de todos os efeitos possíveis, e é apenas um efeito desse caráter que poderia testemunhar a existência de uma causa correspondente. Se, com o objetivo de satisfazer plenamente os requisitos da Razão, reconhecemos o direito dela de afirmar a existência de um ser perfeito e absolutamente necessário, isso pode ser admitido apenas a favor e não pode ser considerado como resultado ou demonstração irresistível. A prova físico-teológica pode acrescentar peso a outras pessoas - se houver outras provas - conectando especulação com experiência; mas, por si só, prepara a mente para a cognição teológica,

Agora é perfeitamente evidente que as questões transcendentais admitem apenas respostas transcendentais - aquelas apresentadas a priori por concepções puras, sem a menor mistura empírica. Mas a questão no presente caso é evidentemente sintética - ela visa a extensão de nossa cognição além dos limites da experiência - exige uma garantia respeitando a existência de um ser correspondente à idéia em nossas mentes, para a qual nenhuma experiência pode jamais ser adequado. Agora ficou provado abundantemente que todos a prioria cognição sintética é possível apenas como expressão das condições formais de uma possível experiência; e que a validade de todos os princípios depende de sua imanência no campo da experiência, isto é, sua relação com objetos de cognição ou fenômeno empírico. Assim, todo procedimento transcendental em referência à teologia especulativa é sem resultado.

Se alguém prefere duvidar da conclusividade das provas de nossa análise a

perder a persuasão da validade desses argumentos antigos e consagrados, pelo menos não pode se recusar a responder à pergunta - como pode ultrapassar os limites de toda a experiência possível com a ajuda de meras idéias. Se ele fala de novos argumentos ou de melhorias em argumentos antigos, peço que ele me poupe. Certamente não há uma grande escolha nessa esfera de discussão, pois todos os argumentos especulativos devem finalmente procurar apoio à ontologia e, portanto, tenho muito pouco a temer com a fecundidade argumentativa dos defensores dogmáticos de uma razão não sensorial. . Sem me considerar uma pessoa extraordinariamente combativa, não recusarei o desafio de detectar a falácia e destruir as pretensões de toda tentativa de teologia especulativa. E, no entanto, a esperança de uma melhor sorte nunca desiste aqueles que estão acostumados ao modo de procedimento dogmático. Portanto, restringirei-me à exigência simples e equitativa de que esses raciocinadores demonstrem, tanto pela natureza da mente humana quanto pelas de outras fontes de conhecimento, como devemos proceder para estender completamente nossa cognição.a priori , e levá-lo a um ponto em que a experiência nos abandona, e não existe meio de garantir a realidade objetiva de nossas concepções. De qualquer maneira que o entendimento possa ter atingido uma concepção, a existência do objeto da concepção não pode ser descoberta por análise, porque a cognição da existência do objeto depende de o objeto ser posicionado e dado em si mesmo à parte do objeto. concepção. Mas é absolutamente impossível ir além de nossa concepção, sem o auxílio da experiência - que apresenta à mente nada além de fenômenos, ou atingir, com o auxílio de meras concepções, uma convicção da existência de novos tipos de objetos ou seres sobrenaturais.

Mas, embora a razão especulativa pura esteja longe de ser suficiente para demonstrar a existência de um Ser Supremo, ela é da maior utilidade para corrigir nossa concepção desse ser - na suposição de que podemos alcançar o conhecimento dele por outros meios - em tornando-o consistente consigo mesmo e com todas as outras concepções de objetos inteligíveis, limpando-o de tudo o que é incompatível com a concepção de um resumo e eliminando todas as limitações ou misturas de elementos empíricos.

A teologia transcendental ainda é, apesar de sua insuficiência objetiva, de importância em um aspecto negativo; é útil como um teste do procedimento da razão quando engajado em idéias puras, não sendo senão um padrão transcendental, neste caso, admissível. Pois se, do ponto de vista prático, a hipótese de um Ser Supremo e Todo-suficiente é manter sua validade sem oposição, deve ser da maior importância definir essa concepção de maneira correta e rigorosa - como a concepção transcendental de um ser necessário, eliminar todos os elementos fenomenais (antropomorfismo em sua significação mais extensa) e, ao mesmo tempo, transbordar todas as afirmações contraditórias - sejam elas ateístas, deístas ou antropomórficas. Claro que isso é muito fácil; como os mesmos argumentos que demonstraram a incapacidade da razão humana de afirmar a existência de um Ser Supremo devem ser igualmente suficientes para provar a invalidade de sua negação. Pois é impossível obter da pura especulação da demonstração da razão que não existe Ser Supremo, como fundamento de tudo o que existe, ou que esse ser não possui nenhuma dessas propriedades que consideramos analógicas às qualidades dinâmicas de um ser pensante. , ou que, como os antropomorfistas gostariam de acreditar, está sujeito a todas as limitações que a sensibilidade impõe às inteligências que existem no mundo da experiência.

Um Ser Supremo é, portanto, pela razão especulativa, um mero ideal, embora sem defeito - uma concepção que aperfeiçoa e coroa o sistema de cognição humana, mas cuja realidade objetiva não pode ser provada nem refutada pela razão pura. Se esse defeito alguma vez for suprido por uma teologia moral, a problemática transcendental teologia que precedeu, terá sido pelo menos útil como demonstração da necessidade mental existente para a concepção, pela completa determinação dela que forneceu e pelos testes incessantes das conclusões de uma razão muitas vezes enganadas pelo sentido, e nem sempre em harmonia com suas próprias idéias. Os atributos de necessidade, infinitude, unidade, existência à parte do mundo (e não como alma do mundo), eternidade (livre de condições de tempo), onipresença (livre de condições de espaço), onipotência, e outros, são puros predicados transcendentais; e, portanto, a concepção precisa de um Ser Supremo, que toda teologia exige, é fornecida apenas pela teologia

transcendental.

APÊNDICE

Do emprego regulador das idéias da razão pura.

O resultado de todas as tentativas dialéticas da razão pura não apenas confirma a verdade do que já provamos em nossa Analítica Transcendental, a saber, que todas as inferências que nos levariam além dos limites da experiência são falaciosas e infundadas, mas ao mesmo tempo o tempo nos ensina essa importante lição, que a razão humana tem uma inclinação natural para ultrapassar esses limites e que as idéias transcendentais são tanto a propriedade natural da razão quanto as categorias do entendimento. Existe essa diferença, no entanto, que, embora as categorias nunca nos enganem, com os objetos externos sempre em perfeita harmonia com elas, as idéias são pais de ilusões irresistíveis, sendo necessárias as críticas mais sutis e sutis para nos salvar das falácias que elas induzem.

O que quer que esteja fundamentado na natureza de nossos poderes será encontrado em harmonia com o propósito final e o emprego adequado desses poderes, quando uma vez que descobrimos sua verdadeira direção e objetivo. Temos o direito de supor, portanto, que exista um modo de empregar idéias transcendentais que seja apropriado e imanente; embora, quando confundimos seu significado e os consideremos concepções de coisas reais, seu modo de aplicação é transcendente e ilusório. Pois não é a idéia em si, mas apenas o emprego da idéia em relação à experiência possível, que é transcendente ou imanente. Uma idéia é empregada transcendentemente, quando aplicada a um objeto que se acredita falsamente adequado e com ele corresponde; iminentemente, quando aplicado exclusivamente ao emprego do entendimento na esfera da experiência. subreptio - de aplicação incorreta, devem ser atribuídos a defeitos de julgamento, e não a entendimento ou razão.

A razão nunca tem uma relação imediata com um objeto; relaciona-se imediatamente apenas com o entendimento. É somente através do

entendimento que ele pode ser empregado no campo da experiência. Não forma concepções de objetos, apenas as organiza e dá a elas a unidade que eles são capazes de possuir quando a esfera de sua aplicação foi estendida o mais amplamente possível. A razão se vale da concepção do entendimento com o único objetivo de produzir totalidade nas diferentes séries. Essa totalidade com a qual o entendimento não se preocupa; sua única ocupação é a conexão de experiências, pela qual são estabelecidas séries de condições de acordo com as concepções. O objetivo da razão é, portanto, o entendimento e seu destino adequado. Como o último traz unidade para a diversidade de objetos por meio de suas concepções, o primeiro traz unidade para a diversidade de conceitos por meio de idéias; como define o objetivo final de uma unidade coletiva para as operações do entendimento, que sem isso se ocupa apenas de uma unidade distributiva.

Defendo, portanto, que as idéias transcendentais nunca podem ser empregadas como idéias constitutivas, que não podem ser concepções de objetos e que, quando assim consideradas, assumem um caráter falacioso e dialético. Mas, por outro lado, são capazes de uma aplicação admirável e indispensável necessária aos objetos - como idéias reguladoras, direcionando o entendimento para um determinado objetivo, as linhas orientadoras pelas quais todas as suas leis seguem e nas quais elas se encontram em um ponto. Este ponto - embora seja uma mera ideia (foco imaginarius), isto é, não é um ponto do qual as concepções do entendimento realmente procedem, pois está além da esfera da experiência possível - serve, não obstante, para dar a essas concepções a maior unidade possível combinada com a maior extensão possível. Daí surge a ilusão natural que nos leva a crer que essas linhas procedem de um objeto que se encontra fora da esfera da cognição empírica, assim como os objetos refletidos no espelho parecem estar por trás dele. Mas essa ilusão - que podemos impedir de nos impor - é necessária e inevitável, se desejamos ver, não apenas os objetos que estão diante de nós, mas aqueles que estão a uma grande distância atrás de nós; isto é, quando, no presente caso, direcionamos os objetivos do entendimento, além de cada experiência,

Se revisarmos nossas cognições em toda a sua extensão, descobriremos que o negócio peculiar da razão é organizá-las em um sistema, ou seja, dar-lhes conexão de acordo com um princípio. Essa unidade pressupõe uma idéia - a idéia da forma de um todo (de cognição), precedendo a cognição determinada das partes e contendo as condições que determinam a priori para cada parte seu lugar e relação com as outras partes de todo o sistema. Essa idéia, portanto, exige uma unidade completa na cognição do entendimento - não a unidade de um agregado contingente, mas a de um sistema conectado de acordo com as leis necessárias. Não se pode afirmar com propriedade que essa idéia é uma concepção de um objeto; é apenas uma concepção da unidade completa das concepções de objetos, na medida em que essa unidade está disponível para o entendimento como regra. Tais concepções de razão não são derivadas da natureza; pelo contrário, nós os empregamos para o interrogatório e investigação da natureza e consideramos nossa cognição defeituosa, desde que não seja adequada a eles. Admitimos que coisas como terra pura, água pura ou ar puro não devem ser descobertas. E, no entanto, exigimos essas concepções (que têm sua origem na razão, no que diz respeito à sua absoluta pureza e perfeição) com o objetivo de determinar a parcela que cada uma dessas causas naturais tem em todos os fenômenos. Assim, os diferentes tipos de matéria são todos referidos às terras, como mero peso; sais e corpos inflamáveis, como força pura; e, finalmente, à água e ao ar, como o veículo do primeiro ou as máquinas empregadas por eles em suas operações - com o objetivo de explicar a ação e a reação químicas dos corpos, de acordo com a idéia de um mecanismo. Pois, embora não seja realmente assim expressa, a influência de tais idéias da razão é muito observável no procedimento dos filósofos naturais. no que diz respeito à sua pureza e perfeição absolutas) com o objetivo de determinar a parcela que cada uma dessas causas naturais tem em todos os fenômenos. Assim, os diferentes tipos de matéria são todos referidos às terras, como mero peso; sais e corpos inflamáveis, como força pura; e, finalmente, à água e ao ar, como o veículo do primeiro ou as máquinas empregadas por eles em suas operações - com o objetivo de explicar a ação e a reação químicas dos corpos, de acordo com a idéia de um mecanismo. Pois, embora não seja realmente assim expressa, a influência de tais idéias da razão é muito observável no procedimento dos filósofos naturais. no que diz respeito à sua pureza e perfeição absolutas) com o

objetivo de determinar a parcela que cada uma dessas causas naturais tem em todos os fenômenos. Assim, os diferentes tipos de matéria são todos referidos às terras, como mero peso; sais e corpos inflamáveis, como força pura; e, finalmente, à água e ao ar, como o veículo do primeiro ou as máquinas empregadas por eles em suas operações - com o objetivo de explicar a ação e a reação químicas dos corpos, de acordo com a idéia de um mecanismo. Pois, embora não seja realmente assim expressa, a influência de tais idéias da razão é muito observável no procedimento dos filósofos naturais. à água e ao ar, como o veículo do primeiro, ou as máquinas empregadas por eles em suas operações - com o objetivo de explicar a ação química e a reação dos corpos de acordo com a idéia de um mecanismo. Pois, embora não seja realmente assim expressa, a influência de tais idéias da razão é muito observável no procedimento dos filósofos naturais.

Se a razão é a faculdade de deduzir o particular do geral, e se o geral é certo em si e dado, é necessário apenas que o julgamento subsuma o particular no geral, sendo o particular necessariamente determinado. Vou chamar isso de emprego demonstrativo ou apodítico da razão. Se, no entanto, o general é admitido apenas como problemático e é uma mera ideia, o caso particular é certo, mas a universalidade da regra que se aplica a esse caso específico permanece um problema. Vários casos particulares, cuja certeza está além da dúvida, são então tomados e examinados, com o objetivo de descobrir se a regra lhes é aplicável; e se parece que todos os casos particulares que podem ser coletados seguem a regra, sua universalidade é inferida e, ao mesmo tempo, todas as causas que não têm, ou não podem ser apresentadas à nossa observação, são concluídas como tendo o mesmo caráter daquelas que observamos. A isso chamarei o emprego hipotético da razão.

O exercício hipotético da razão, com o auxílio de idéias empregadas como concepções problemáticas, não é propriamente constitutivo. Ou seja, se considerarmos o assunto estritamente, a verdade da regra, que foi empregada como hipótese, não decorre do uso que é feito pela razão. Pois como podemos conhecer todos os casos possíveis que possam surgir? alguns dos quais podem, no entanto, provar exceções à universalidade da regra. Esse emprego da razão é meramente regulador, e seu único objetivo é a introdução da unidade no agregado de nossas cognições particulares e, assim, a aproximação da regra à universalidade.

O objetivo do emprego hipotético da razão é, portanto, a unidade sistemática das cognições; e essa unidade é o critério da verdade de uma regra. Por outro lado, essa unidade sistemática - como mera idéia - é de fato apenas uma unidade projetada, não para ser considerada como dada, mas apenas à luz de um problema - um problema que serve, no entanto, como um princípio para a um exercício variado e particular do entendimento da experiência, direciona-o para os casos que não são apresentados à nossa observação e introduz harmonia e consistência em todas as suas operações.

Tudo o que podemos ter certeza das considerações acima é que essa unidade sistemática é um princípio lógico, cujo objetivo é auxiliar o entendimento, onde não pode, por si só, atingir regras, por meio de idéias, para submeter todas essas regras a vários aspectos. um princípio e, assim, garantir a mais completa consistência e conexão possível. Mas a afirmação de que os objetos e a compreensão pela qual eles são conhecidos são constituídos de modo a serem determinados à unidade sistemática, de que isso pode ser postulado a priori, sem nenhuma referência ao interesse da razão, e que somos justificados em declarar todas as cognições possíveis - empíricas e outras - como possuidor de unidade sistemática e sujeitas a princípios gerais dos quais, apesar do seu caráter diverso, todos são derivados uma afirmação pode ser fundamentada apenas em um princípio transcendental da razão, que tornaria essa unidade sistemática não subjetiva e lógica - em seu caráter de método, mas objetivamente necessário.

Ilustraremos isso com um exemplo. As concepções de entendimento nos familiarizam, entre muitos outros tipos de unidade, com a causalidade de uma substância, denominada poder. As diferentes manifestações fenomenais da mesma substância parecem, à primeira vista, tão diferentes que estamos inclinados a assumir a existência de tantos poderes diferentes quanto de efeitos diferentes - como, no caso da mente humana, temos sentimentos, consciência, imaginação, memória, inteligência, análise, prazer, desejo e assim por diante. Agora, somos obrigados por uma máxima lógica a reduzir essas diferenças para o menor número possível, comparando-as e descobrindo a identidade oculta que existe. Devemos indagar, por exemplo, se a imaginação (conectada à consciência), memória, inteligência, e análise não são apenas formas diferentes de entendimento e razão. A idéia de um poder fundamental, cuja existência não pode ser garantida por nenhum esforço lógico, é o problema a ser resolvido, para a representação sistemática da variedade de poderes existente. O princípio lógico da razão exige que produzamos a maior unidade possível no sistema de nossas cognições; e quanto mais os fenômenos deste e de outro poder são considerados idênticos, mais provável se torna, que eles não passam de manifestações diferentes de um e do mesmo poder, que podem ser chamados, relativamente falando, de um poder fundamental. E assim com outros casos. para a representação sistemática da variedade de poderes existente. O princípio lógico da razão exige que produzamos a maior unidade possível no sistema de nossas cognições; e quanto mais os fenômenos deste e de outro poder são considerados idênticos, mais provável se torna, que eles não passam de manifestações diferentes de um e do mesmo poder, que podem ser chamados, relativamente falando, de um poder fundamental. E assim com outros casos. para a representação sistemática da variedade de poderes existente. O princípio lógico da razão exige que produzamos a maior unidade possível no sistema de nossas cognições; e quanto mais os fenômenos deste e de outro poder são considerados idênticos, mais provável se torna, que eles não passam de manifestações diferentes de um e do mesmo poder, que podem ser chamados, relativamente falando, de um poder fundamental. E assim com outros casos. um poder fundamental. E assim com outros casos. um poder

fundamental. E assim com outros casos.

Esses poderes relativamente fundamentais devem ser novamente comparados entre si, para descobrir, se possível, o poder radical e absolutamente fundamental de que são apenas as manifestações. Mas essa unidade é puramente hipotética. Não se sustenta que essa unidade realmente exista, mas que, no interesse da razão, ou seja, para o estabelecimento de princípios para as várias regras apresentadas pela experiência, tente descobrir e introduzi-la, na medida do possível. praticável, na esfera de nossas cognições.

Mas o emprego transcendental do entendimento nos levaria a acreditar que essa idéia de poder fundamental não é problemática, mas que possui realidade objetiva e, portanto, a unidade sistemática dos vários poderes ou forças de uma substância é exigida pelo entendimento e erigido em um princípio apodítico ou necessário. Pois, sem ter tentado descobrir a unidade dos vários poderes existentes na natureza, mesmo depois de todas as nossas tentativas fracassarem, não obstante, pressupomos que ela exista e possa ser descoberta, mais cedo ou mais tarde. E esse motivo, não apenas, como no caso acima apresentado, no que diz respeito à unidade da substância, mas onde muitas substâncias, embora todas em certa medida homogêneas, são descobertas, como no caso da matéria em geral. Aqui também a razão pressupõe a existência da unidade sistemática de vários poderes - na medida em que leis particulares da natureza estão subordinadas a leis gerais; e a parcimônia em princípios não é apenas um princípio econômico da razão, mas uma lei essencial da natureza.

De fato, não podemos entender como um princípio lógico de unidade pode existir, a menos que pressuponhamos um princípio transcendental, pelo qual uma unidade sistemática - como propriedade dos próprios objetos - seja considerada a priori necessária.. Pois com que direito pode raciocinar, em seu exercício lógico, exige que consideremos a variedade de forças que a natureza exhibe, como uma unidade disfarçada, e deduzi-las de uma força ou poder fundamental, quando ela é livre para admitir que é possível que todas

as forças sejam diferentes em espécie e que uma unidade sistemática não seja conforme ao projeto da natureza? Nessa visão do caso, a razão estaria em oposição direta ao seu próprio destino, estabelecendo como objetivo uma idéia que conflita inteiramente com o procedimento e o arranjo da natureza. Também não podemos afirmar que a razão anteriormente inferiu essa unidade da natureza contingente dos fenômenos. Pois a lei da razão que exige que busquemos essa unidade é uma lei necessária, na medida em que sem ela não devemos possuir uma faculdade da razão, nem sem razão um modo consistente e auto-concordante de empregar o entendimento, nem, na ausência disso, qualquer critério adequado e suficiente da verdade empírica. Em relação a esse critério, portanto, devemos supor que a idéia da unidade sistemática da natureza possua validade e necessidade objetivas.

Encontramos esse pressuposto transcendental à espreita de diferentes formas nos princípios dos filósofos, embora eles não o tenham reconhecido nem confessado a si mesmos sua presença. Que as diversidades das coisas individuais não excluem a identidade das espécies, que as várias espécies devem ser consideradas apenas determinações diferentes de alguns gêneros, e estas novamente como divisões de raças ainda mais altas, e assim por diante - que, conseqüentemente, uma certa sistemática a unidade de todas as concepções empíricas possíveis, na medida em que possam ser deduzidas a partir de concepções mais altas e mais gerais, deve ser buscada, é uma máxima escolástica ou princípio lógico, sem o qual a razão não poderia ser empregada por nós. Pois podemos inferir o particular do geral, apenas na medida em que as propriedades gerais das coisas constituam o fundamento sobre o qual repousa o particular.

O fato de a mesma unidade existir na natureza é pressuposto pelos filósofos na conhecida máxima escolástica, que nos proíbe desnecessariamente de aumentar o número de entidades ou princípios (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*) Essa máxima afirma que a própria natureza auxilia no estabelecimento dessa unidade da razão e que a diversidade aparentemente infinita de fenômenos não deve nos impedir da expectativa de descobrir sob essa diversidade uma unidade de propriedades

fundamentais, da qual a variedade acima mencionada é apenas uma forma mais ou menos determinada. Essa unidade, embora seja uma mera idéia, pensadores acharam necessário moderar o desejo a encorajá-lo. Foi considerado um grande passo quando os químicos foram capazes de reduzir todos os sais para dois principais gêneros - ácidos e álcalis; e consideraram essa diferença uma mera variedade ou manifestação diferente de um e o mesmo material fundamental. Os diferentes tipos de químicos das terras (pedras e até metais) se esforçaram para reduzir para três e depois para dois; mas ainda, não contentes com esse avanço, não podem deixar de pensar que, por trás dessas diversidades, oculta apenas um gênero - mais ainda, que mesmo sais e terras têm um princípio comum. Pode-se supor que este seja apenas um plano econômico da razão, com o objetivo de poupar a si próprio de problemas e uma tentativa de caráter puramente hipotético, que, quando bem-sucedido, dá uma aparência de probabilidade ao princípio de explicação empregado pela razão. . Mas um objetivo egoísta desse tipo é facilmente distinguível da idéia, segundo a qual todo mundo pressupõe que essa unidade esteja de acordo com as leis da natureza, e que a razão, nesse caso, não exige, mas exige, embora estejamos completamente incapaz de determinar os limites adequados dessa unidade. que até sais e terras têm um princípio comum. Pode-se supor que este seja apenas um plano econômico da razão, com o objetivo de poupar a si próprio de problemas e uma tentativa de caráter puramente hipotético, que, quando bem-sucedido, dá uma aparência de probabilidade ao princípio de explicação empregado pela razão. . Mas um objetivo egoísta desse tipo é facilmente distinguível da idéia, segundo a qual todo mundo pressupõe que essa unidade esteja de acordo com as leis da natureza, e que a razão, nesse caso, não exige, mas exige, embora estejamos completamente incapaz de determinar os limites adequados dessa unidade.

e uma tentativa de caráter puramente hipotético, que, quando bem-sucedido, dá uma aparência de probabilidade ao princípio de explicação empregado pela razão. Mas um objetivo egoísta desse tipo é facilmente distinguível da idéia, segundo a qual todo mundo pressupõe que essa unidade esteja de acordo com as leis da natureza, e que a razão, nesse caso, não exige, mas exige, embora estejamos completamente incapaz de determinar os limites adequados dessa unidade. e uma tentativa de caráter puramente hipotético, que, quando bem-sucedido, dá uma aparência de probabilidade ao princípio de explicação empregado pela razão. Mas um objetivo egoísta desse tipo pode ser facilmente distinguido da idéia, segundo a qual todo mundo pressupõe que essa unidade esteja de acordo com as leis da natureza, e que a razão, nesse caso, não exige, mas exige, embora estejamos completamente incapaz de determinar os limites adequados dessa unidade.

Se a diversidade existente nos fenômenos - uma diversidade não de forma (pois podem ser semelhantes), mas de conteúdo - é tão grande que a mais sutil razão humana jamais poderia, por comparação, descobrir neles a menor semelhança (o que não é impossível), nesse caso, a lei lógica dos gêneros seria infundada, a concepção de um gênero, ou melhor, todas as concepções gerais seriam impossíveis e a faculdade do entendimento, cujo exercício é restrito ao mundo das concepções, não poderia existir. . O princípio lógico dos gêneros, portanto, se deve ser aplicado à natureza (com o que quero dizer objetos apresentados aos nossos sentidos), pressupõe um princípio transcendental. De acordo com esse princípio, a homogeneidade é necessariamente pressuposta na variedade de fenômenos (embora não possamos determinar a priori grau dessa homogeneidade), porque sem ela não seriam possíveis concepções empíricas e, conseqüentemente, nenhuma experiência.

O princípio lógico dos gêneros, que exige identidade nos fenômenos, é balanceado por outro princípio - o das espécies, que exige variedade e diversidade de coisas, apesar de concordarem com o mesmo gênero, e direciona o entendimento para atender àquele que não é inferior a para o

outro. Esse princípio (da faculdade da distinção) atua como uma verificação da razão e a razão exhibe, nesse aspecto, um interesse duplo e conflitante - por um lado, o interesse na extensão (interesse da generalidade) em relação aos gêneros; por outro, o conteúdo (o interesse da individualidade) em relação à variedade de espécies. No primeiro caso, o entendimento cogita mais sob suas concepções, no segundo, cogita mais nelas.

O último modo de pensamento é evidentemente baseado em um princípio lógico, cujo objetivo é a integridade sistemática de todas as cognições. Esse princípio me autoriza, a partir do gênero, a descer para os diversos e diversos conteúdos nele; e desta maneira a extensão, como no primeiro caso, é assegurada ao sistema. Pois, se apenas examinarmos a esfera da concepção que indica um gênero, não podemos descobrir até que ponto é possível avançar na divisão dessa esfera; assim como é impossível, a partir da consideração do espaço ocupado pela matéria, determinar até onde podemos avançar na divisão dele. Portanto, todo gênero deve conter espécies diferentes, e essas novamente subespécies diferentes; e como cada uma delas deve conter uma esfera (deve ser, em certa medida, como *conceptus communis*), A razão exige que nenhuma espécie ou subespécie seja considerada a menor possível. Para uma espécie ou subespécie, sendo sempre uma concepção, que contém apenas o que é comum a várias coisas diferentes, não determina completamente qualquer coisa individual ou se relaciona imediatamente a ela e, conseqüentemente, deve conter outras concepções, ou seja, outras subespécies. Esta lei da especificação pode ser assim expressa: *o entium varietates non temere sunt minuendae*.

Mas é fácil ver que essa lei lógica seria igualmente sem sentido ou aplicação, se não fosse baseada em uma lei transcendental de especificação, que certamente não exige que as diferenças nos fenômenos existentes sejam infinitas em número, para o princípio lógico, que apenas mantém a indeterminação da esfera lógica de uma concepção, em relação à sua possível divisão, não autoriza esta afirmação; embora imponha ao entendimento o dever de procurar subespécies para todas as espécies e pequenas diferenças em todas as diferenças. Pois, se não houvesse

concepções inferiores, nem poderia haver outras superiores. Agora, o entendimento só se conhece por meio de concepções; conseqüentemente, até que ponto pode ocorrer em divisão, nunca por mera intuição, mas sempre por concepções cada vez mais baixas.

Esta lei da especificação não pode ser deduzida da experiência; nunca pode nos apresentar um princípio de aplicação tão universal. A especificação empírica logo pára em sua distinção de diversidades e requer a orientação da lei transcendental, como um princípio da razão - uma lei que nos impõe a necessidade de nunca cessar em nossa busca por diferenças, mesmo que elas não estejam presentes. -se aos sentidos. Que terras absorventes são de tipos diferentes só poderia ser descoberto obedecendo à lei antecipatória da razão, que impõe ao entendimento a tarefa de descobrir as diferenças existentes entre essas terras e supõe que a natureza seja mais rica em substâncias do que nossos sentidos indicariam.

A razão, portanto, prepara a esfera do entendimento para as operações dessa faculdade: 1. Pelo princípio da homogeneidade do diverso nos gêneros superiores; 2. Pelo princípio da variedade do homogêneo nas espécies inferiores; e, para completar a unidade sistemática, acrescenta: 3. Uma lei da afinidade de todas as concepções que prescreve uma transição contínua de uma espécie para outra pelo aumento gradual da diversidade. Podemos denominar esses princípios de homogeneidade, especificação e continuidade de formas. O último resulta da união dos dois primeiros, na medida em que consideramos a conexão sistemática completa no pensamento, na ascensão a gêneros mais altos, bem como na descida a espécies mais baixas. Pois todas as diversidades devem estar relacionadas entre si, pois todas nascem de um gênero mais alto,

Podemos ilustrar a unidade sistemática produzida pelos três princípios lógicos da seguinte maneira. Toda concepção pode ser vista como um ponto que, como o ponto de vista de um espectador, tem um certo horizonte, que se pode dizer que inclui uma série de coisas que podem ser vistas, por assim dizer, daquele centro. Dentro desse horizonte, deve haver um número

infinito de outros pontos, cada um com seu próprio horizonte, menor e mais circunscrito; em outras palavras, todas as espécies contêm subespécies, de acordo com o princípio da especificação, e o horizonte lógico consiste em horizontes menores (subespécies), mas não em pontos (indivíduos) que não possuem extensão. Porém, diferentes horizontes ou gêneros, que incluem muitas concepções, podem ter um horizonte comum, do qual, a partir de um ponto intermediário, eles podem ser pesquisados; e podemos proceder assim,

Nesse ponto de vista mais elevado, sou conduzido pela lei da homogeneidade, como todas as concepções inferiores e mais determinadas pela lei da especificação. Agora, como dessa maneira não existe vazio em toda a extensão de todas as concepções possíveis, e como fora da esfera delas a mente não pode descobrir nada, surge do pressuposto do horizonte universal acima mencionado e de sua divisão completa, a princípio: *Non datur vacuum formarum*. Este princípio afirma que não há gêneros primitivos e mais altos diferentes, que se mantêm isolados, por assim dizer, um do outro, mas todos os vários gêneros são meras divisões e limitações de um gênero mais alto e universal; e, portanto, segue imediatamente o princípio: *Datur continuum formarum*. Este princípio indica que todas as diferenças de espécies se limitam e não admitem a transição de uma para outra por um saltus, mas apenas através de graus menores da diferença entre uma espécie e a outra. Em uma palavra, não existem espécies ou subespécies que (na visão da razão) sejam as mais próximas possíveis umas das outras; espécies ou subespécies intermediárias sendo sempre possíveis, cuja diferença em cada uma das primeiras é sempre menor que a diferença existente entre elas.

A primeira lei, portanto, nos orienta a evitar a noção de que existem diferentes gêneros primordiais e afirma o fato de perfeita homogeneidade; o segundo impõe uma verificação dessa tendência à unidade e prescreve a distinção de subespécies, antes de continuar a aplicar nossas concepções gerais aos indivíduos. O terceiro une os dois, ao afirmar que a homogeneidade existe mesmo na mais diversa diversidade, por meio da

transição gradual de uma espécie para outra. Assim, indica uma relação entre os diferentes ramos ou espécies, na medida em que todos brotam do mesmo caule.

Mas essa lei lógica do continuum specierum (formarum logicarum) pressupõe um princípio transcendental (lex continuui in natura), sem o qual o entendimento pode ser levado a erro, seguindo as orientações do primeiro e, portanto, talvez seguindo um caminho contrário ao prescrito pela natureza. Essa lei deve, conseqüentemente, basear-se em considerações puramente transcendentais e não empíricas. Pois, no último caso, viria depois do sistema; enquanto é realmente ele próprio o pai de tudo o que é sistemático em nossa cognição da natureza. Esses princípios não são meras hipóteses empregadas com o objetivo de experimentar a natureza; embora quando qualquer conexão desse tipo seja descoberta, forme um terreno sólido para considerar a unidade hipotética como válida na esfera da natureza - e, portanto, elas são nesse sentido não sem seu uso. Mas vamos mais longe e sustentamos que é manifesto que esses princípios de parcimônia em causas fundamentais, variedade de efeitos,

Mas é claro que essa continuidade de formas é uma mera idéia, para a qual nenhum objeto adequado pode ser descoberto na experiência. E isso por duas razões. Primeiro, porque as espécies da natureza são realmente divididas e, portanto, formam quanta discreta ; e, se a progressão gradual através de sua afinidade fosse contínua, os membros intermediários situados entre duas espécies dadas devem ser infinitos em número, o que é impossível. Em segundo lugar, porque não podemos fazer uso empírico determinado dessa lei, na medida em que ela não nos apresenta nenhum critério de afinidade que possa nos ajudar a determinar até que ponto devemos perseguir a graduação das diferenças: ela apenas contém uma indicação geral de que é nosso dever procurar e, se possível, descobri-los.

Quando organizamos esses princípios de unidade sistemática na ordem conforme seu emprego na experiência, eles permanecerão assim: Variedade, Afinidade, Unidade, cada um deles, como idéias, sendo tomados

no mais alto grau de sua integridade. A razão pressupõe a existência de cognições do entendimento, que têm uma relação direta com a experiência, e visa a unidade ideal dessas cognições - uma unidade que transcende em muito toda a experiência ou noções empíricas. A afinidade do diverso, apesar das diferenças existentes entre suas partes, tem uma relação com as coisas, mas ainda mais próxima das meras propriedades e poderes das coisas. Por exemplo, a experiência imperfeita pode representar as órbitas dos planetas como circulares. Mas descobrimos variações desse curso e passamos a supor que os planetas giram em um caminho que, se não um círculo, é de um personagem muito semelhante a ele. Ou seja, os movimentos dos planetas que não formam um círculo se aproximam mais ou menos das propriedades de um círculo e provavelmente formam uma elipse. Os caminhos dos cometas exibem variações ainda maiores, pois, na medida em que nossa observação se estende, eles não retornam ao seu próprio curso em um círculo ou elipse. Mas prosseguimos com a conjectura de que os cometas descrevem uma parábola, uma figura que está intimamente aliada à elipse. De fato, uma parábola é apenas uma elipse, com seu eixo mais longo produzido em uma extensão indefinida. Assim, esses princípios nos conduzem a uma unidade nos gêneros das formas dessas órbitas e, avançando mais adiante, a uma unidade no que diz respeito à causa dos movimentos dos corpos celestes - isto é, a gravitação. Mas continuamos estendendo nossas conquistas sobre a natureza,

A circunstância mais notável relacionada a esses princípios é que eles parecem ser transcendentais e, embora contenham apenas idéias para a orientação do exercício empírico da razão, e embora esse emprego empírico resista a essas idéias apenas em uma relação assintótica (para usar um matemático), isto é, continuamente aproximado, sem jamais poder alcançá-los, eles possuem, não obstante, como proposições sintéticas a priori, validade objetiva, porém indeterminada, e estão disponíveis como regras para uma possível experiência. Na elaboração de nossa experiência, eles também podem ser empregados com grande vantagem, como heurístico [do grego, eurhioko] princípios. Uma dedução transcendental deles não pode ser feita; tal dedução é sempre impossível no caso das idéias, como já foi mostrado.

Distinguimos, no Analítico Transcendental, os princípios dinâmicos da compreensão, que são princípios reguladores da intuição, dos matemáticos, que são princípios constitutivos da intuição. Essas leis dinâmicas são, no entanto, constitutivas em relação à experiência, na medida em que tornam possíveis a priori as concepções sem as quais a experiência não poderia existir . Mas os princípios da razão pura não podem ser constitutivos, mesmo em relação às concepções empíricas, porque nenhum esquema sensual correspondente a elas pode ser descoberto e, portanto, não podem ter um objeto concreto. Agora, se eu admitir que eles não podem ser empregados na esfera da experiência, como princípios constitutivos, como lhes garantir emprego e validade objetiva como princípios reguladores e de que maneira eles podem ser empregados?

O entendimento é o objeto da razão, assim como a sensibilidade é o objeto do entendimento. A produção da unidade sistemática em todas as operações empíricas do entendimento é a ocupação adequada da razão; assim como é o dever do entendimento conectar os vários conteúdos dos fenômenos por meio de concepções e sujeitá-los a leis empíricas. Mas as operações do entendimento são, sem os esquemas da sensibilidade, indeterminadas; e, da mesma maneira, a unidade da razão é perfeitamente indeterminada no que diz respeito às condições sob as quais e em que medida o entendimento deve conter a conexão sistemática de suas concepções. Mas, embora seja impossível descobrir na intuição um esquema para a unidade sistemática completa de todas as concepções do entendimento, deve haver algum analogon desse esquema. Esse analogon é a idéia do máximo da divisão e da conexão de nossa cognição em um princípio. Pois podemos ter uma noção determinada de um máximo e um absolutamente perfeito, tendo sido abstraídas todas as condições restritivas relacionadas a um conteúdo indeterminado e variado. Assim, a idéia de razão é análoga a um esquema sensual, com essa diferença, de que a aplicação das categorias ao esquema da razão não apresenta uma cognição de nenhum objeto (como é o caso da aplicação das categorias aos esquemas sensoriais) , mas apenas fornece uma regra ou princípio para a unidade sistemática do exercício do entendimento. Agora, como todo princípio que

impõe ao exercício do entendimento Esse analogon é a idéia do máximo da divisão e da conexão de nossa cognição em um princípio. Pois podemos ter uma noção determinada de um máximo e um absolutamente perfeito, tendo sido abstraídas todas as condições restritivas relacionadas a um conteúdo indeterminado e variado. Assim, a idéia de razão é análoga a um esquema sensual, com essa diferença, de que a aplicação das categorias ao esquema da razão não apresenta uma cognição de nenhum objeto (como é o caso da aplicação das categorias aos esquemas sensoriais) , mas apenas fornece uma regra ou princípio para a unidade sistemática do exercício do entendimento. Agora, como todo princípio que impõe ao exercício do entendimento

Esse analogon é a idéia do máximo da divisão e da conexão de nossa cognição em um princípio. Pois podemos ter uma noção determinada de um máximo e um absolutamente perfeito, tendo sido abstraídas todas as condições restritivas relacionadas a um conteúdo indeterminado e variado. Assim, a idéia de razão é análoga a um esquema sensual, com essa diferença, de que a aplicação das categorias ao esquema da razão não apresenta uma cognição de nenhum objeto (como é o caso da aplicação das categorias aos esquemas sensoriais) , mas apenas fornece uma regra ou princípio para a unidade sistemática do exercício do entendimento. Agora, como todo princípio que impõe ao exercício do entendimento

Pois podemos ter uma noção determinada de um máximo e um absolutamente perfeito, tendo sido abstraídas todas as condições restritivas relacionadas a um conteúdo indeterminado e variado. Assim, a idéia de razão é análoga a um esquema sensual, com essa diferença, de que a aplicação das categorias ao esquema da razão não apresenta uma cognição de nenhum objeto (como é o caso da aplicação das categorias aos esquemas sensoriais) , mas apenas fornece uma regra ou princípio para a unidade sistemática do exercício do entendimento. Agora, como todo princípio que impõe ao exercício do entendimento

Pois podemos ter uma noção determinada de um máximo e um absolutamente perfeito, tendo sido abstraídas todas as condições restritivas relacionadas a um conteúdo indeterminado e variado. Assim, a idéia de razão é análoga a um esquema sensual, com essa diferença, de que a aplicação das categorias ao esquema da razão não apresenta uma cognição de nenhum objeto (como é o caso da aplicação das categorias aos esquemas sensoriais) , mas apenas fornece uma regra ou princípio para a unidade sistemática do exercício do entendimento. Agora, como todo princípio que impõe ao exercício do entendimento

princípio que impõe ao exercício do entendimento Assim, a idéia de razão é análoga a um esquema sensual, com essa diferença, de que a aplicação das categorias ao esquema da razão não apresenta uma cognição de nenhum objeto (como é o caso da aplicação das categorias aos esquemas sensoriais) , mas apenas fornece uma regra ou princípio para a unidade sistemática do exercício do entendimento. Agora, como todo princípio que impõe ao exercício do entendimento Assim, a idéia de razão é análoga a um esquema sensual, com essa diferença, de que a aplicação das categorias ao esquema da razão não apresenta uma cognição de nenhum objeto (como é o caso da aplicação das categorias aos esquemas sensoriais) , mas apenas fornece uma regra ou princípio para a unidade sistemática do exercício do entendimento. Agora, como todo princípio que impõe ao exercício do entendimento o cumprimento a priori da regra da unidade sistemática também se relaciona, embora de maneira indireta, a um objeto da experiência, os princípios da pura razão também possuirão realidade objetiva e validade em relação à experiência. Mas eles não terão como objetivo determinar nosso conhecimento em relação a qualquer objeto empírico; eles meramente indicarão o procedimento, segundo o qual o exercício empírico e determinado do entendimento pode estar em completa harmonia e conexão consigo mesmo - um resultado que é produzido por ser harmonizado com o princípio da unidade sistemática, na medida em que seja possível e deduzido a partir dele.

Denomino todos os princípios subjetivos, que não são derivados da observação da constituição de um objeto, mas do interesse que Reason tem em produzir uma certa completude em sua cognição desse objeto, máximas da razão. Assim, existem máximas da razão especulativa, que se baseiam unicamente em seu interesse especulativo, embora pareçam ser princípios objetivos.

Quando princípios realmente reguladores são considerados constitutivos e empregados como princípios objetivos, devem surgir contradições; mas se são consideradas meras máximas, não há espaço para contradições de qualquer tipo, pois elas meramente indicam os diferentes interesses da

razão, que ocasionam diferenças no modo de pensar. De fato, Reason tem apenas um único interesse, e a aparente contradição existente entre suas máximas indica apenas uma diferença e uma limitação recíproca dos métodos pelos quais esse interesse é satisfeito.

Esse raciocínio tem no coração o interesse pela diversidade - de acordo com o princípio da especificação; outro, o interesse da unidade - de acordo com o princípio da agregação. Cada um acredita que seu julgamento se baseia em uma visão aprofundada do assunto que está examinando e, no entanto, foi influenciado unicamente por um grau maior ou menor de adesão a algum dos dois princípios, nenhum dos quais é objetivo, mas se origina apenas de o interesse da razão e, por esse motivo, deve ser chamado de máximas, e não de princípios. Quando observo homens inteligentes discutindo sobre as características distintivas de homens, animais ou plantas e até minerais, aqueles de um lado assumindo a existência de certas características nacionais, certas distinções hereditárias e bem definidas de família, raça e assim por diante. em, enquanto o outro lado sustenta que a natureza dotou todas as raças de homens com as mesmas faculdades e disposições, e que todas as diferenças são apenas o resultado de circunstâncias externas e acidentais - só preciso considerar por um momento a natureza real do assunto em discussão , para chegar à conclusão de que é um assunto muito profundo para nós julgarmos, e que há pouca probabilidade de qualquer uma das partes ser capaz de falar a partir de uma percepção perfeita e compreensão da natureza do assunto em si. Na verdade, ambos têm lutado pelo duplo interesse da razão; um mantendo o interesse, o outro o outro. Mas essa diferença entre as máximas da diversidade e da unidade pode ser facilmente reconciliada e ajustada; embora, desde que sejam considerados princípios objetivos,

O mesmo ocorre com a chamada lei descoberta por Leibnitz, e apoiada com notável habilidade por Bonnet - a lei da gradação contínua dos seres criados, que nada mais é do que uma inferência do princípio da afinidade; pois a observação e o estudo da ordem da natureza nunca poderiam apresentá-la à mente como uma verdade objetiva. Os degraus dessa escada, como

parecem na experiência, estão muito distantes um do outro, e as chamadas diferenças mesquinhas entre diferentes tipos de animais são, na natureza, comumente separações tão amplas que nenhuma confiança pode ser depositada em tais pontos de vista (particularmente quando refletimos sobre a grande variedade de coisas e a facilidade com que podemos descobrir semelhanças), e nenhuma fé nas leis que expressam os objetivos e propósitos da natureza. Por outro lado,

Do fim final da dialética natural da razão humana.

As idéias da pura razão não podem ser, por si mesmas e em sua própria natureza, dialéticas; é somente pelo seu desemprego que surgem falácias e ilusões. Pois eles se originam da natureza da própria razão, e é impossível que esse tribunal supremo de todos os direitos e reivindicações da especulação seja ele próprio indigno de confiança e promotor de erro. É de se esperar, portanto, que essas idéias tenham um objetivo genuíno e legítimo. É verdade que a multidão de sofistas levanta contra a razão o grito de inconsistência e contradição, e afeta desprezar o governo dessa faculdade, porque eles não conseguem entender sua constituição, enquanto é apenas por suas influências benéficas que eles devem a posição e o poder. inteligência que lhes permita criticar e culpar seu procedimento.

Não podemos empregar uma concepção a priori com certeza, até que tenhamos feito uma dedução transcendental. As idéias da razão pura não admitem o mesmo tipo de dedução que as categorias. Mas, para que possuam a validade menos objetiva e representem algo além de meras criações de pensamento (*entia rationis ratiocinantis*), uma dedução delas deve ser possível. Essa dedução completará a tarefa crítica imposta à razão pura; e é nesta parte de nossos trabalhos que prosseguimos agora.

Há uma grande diferença entre uma coisa ser apresentada à mente como um objeto em um sentido absoluto, ou apenas como um objeto ideal. No primeiro caso, emprego minhas concepções para determinar o objeto; neste último caso, nada está presente na mente, a não ser um mero esquema, que

não se relaciona diretamente a um objeto, nem mesmo em sentido hipotético, mas que é útil apenas para o propósito de representar outros objetos para a mente, em um mediano e indiretamente, por meio de sua relação com a idéia no intelecto. Assim, digo que a concepção de uma inteligência suprema é uma mera ideia; isto é, sua realidade objetiva não consiste no fato de ter uma relação imediata com um objeto (pois, nesse sentido, não temos meios de estabelecer sua validade objetiva), é apenas um esquema construído de acordo com as condições necessárias da unidade da razão - o esquema de uma coisa em geral, útil para a produção do mais alto grau de unidade sistemática no exercício empírico da razão, no qual deduzimos isso. ou esse objeto de experiência a partir do objeto imaginário dessa idéia, como o fundamento ou a causa do referido objeto de experiência. Dessa maneira, a ideia é propriamente uma concepção heurística, e não ostensiva; não nos fornece nenhuma informação a respeito da constituição de um objeto, apenas indica como, sob a orientação da idéia, devemos investigar a constituição e as relações dos objetos no mundo da experiência. Agora, se for possível demonstrar que os três tipos de idéias transcendentais (psicológicas, cosmológicas e teológicas), embora não se relacione diretamente com nenhum objeto nem o determine, na suposição da existência de um objeto ideal, produza unidade sistemática nas leis do emprego empírico da razão e amplia nossa cognição empírica, sem nunca ser inconsistente ou em oposição a ele - deve haver uma máxima necessária da razão para regular seu procedimento de acordo com essas idéias. E isso forma a dedução transcendental de todas as idéias especulativas, não como princípios constitutivos da extensão de nossa cognição além dos limites de nossa experiência, mas como princípios reguladores da unidade sistemática da cognição empírica, que é auxiliada por essas idéias organizadas e emendada dentro de seus próprios limites próprios, até certo ponto inatingível pela operação dos princípios do entendimento.

Vou deixar isso mais claro. Guiados pelos princípios envolvidos nessas idéias, devemos, em primeiro lugar, conectar todos os fenômenos, ações e sentimentos da mente, como se fosse uma substância simples que, dotada de identidade pessoal, possua uma existência permanente (pelo menos nesta vida), enquanto seus estados, entre os quais os do corpo devem ser

incluídos como condições externas, estão em constante mudança. Em segundo lugar, na cosmologia, devemos investigar as condições de todos os fenômenos naturais, internos e externos, como se pertencessem a uma cadeia infinita e sem nenhum membro primordial ou supremo, enquanto que, por isso, não negamos a existência de fundamentos inteligíveis desses fenômenos, embora nunca os empregemos para explicar os fenômenos, pela simples razão de que eles não são objetos de nossa cognição. Em terceiro lugar, na esfera da teologia, devemos considerar todo o sistema de experiência possível como formando uma unidade absoluta, mas dependente e sensualmente condicionada, e ao mesmo tempo como baseada em uma base única, suprema e suficiente que existe à parte mundo em si - um fundamento que é uma razão auto-subsistente, primitiva e criativa, em relação à qual empregamos nossa razão no campo da experiência, como se todos os objetos tivessem sua origem nesse arquétipo de toda razão. Em outras palavras, não devemos deduzir os fenômenos internos da mente de uma substância pensante simples, mas deduzi-los um do outro sob a orientação da idéia reguladora de um ser simples; não devemos deduzir os fenômenos, ordem e unidade do universo de uma inteligência suprema,

Agora, não há nada que nos impeça de admitir que essas idéias tenham uma existência objetiva e hiperbólica, exceto as idéias cosmológicas, que levam a razão a uma antinomia: as idéias psicológicas e teológicas não são antinomiais. Eles não contêm contradição; e como, então, alguém pode contestar sua realidade objetiva, já que quem a nega sabe tão pouco sobre suas possibilidades quanto nós que afirmamos? E, no entanto, quando desejamos admitir a existência de uma coisa, não é suficiente nos convencer de que não há obstáculo positivo no caminho; pois não pode ser permitido considerar meras criações de pensamento, que transcendem, embora não contradigam, todas as nossas concepções, como objetos reais e determinados, apenas sob a autoridade de uma razão especulativa que se esforça para compor seus próprios objetivos. Eles não podem, portanto, ser admitido como real em si; eles só podem possuir uma realidade comparada - a de um esquema do princípio regulador da unidade sistemática de toda cognição. Eles devem ser considerados não como coisas reais, mas, em certa

medida, análogos a eles. Abstraímos do objeto da idéia todas as condições que limitam o exercício de nosso entendimento, mas que, por outro lado, são as únicas condições de possuirmos uma concepção determinada de qualquer coisa. E assim cogitamos algo, da natureza real da qual não temos a menor concepção, mas que representamos para nós mesmos como estando em relação a todo o sistema de fenômenos, análogo àquele em que os fenômenos se situam. eles só podem possuir uma realidade comparada - a de um esquema do princípio regulador da unidade sistemática de toda cognição. Eles devem ser considerados não como coisas reais, mas, em certa medida, análogos a eles. Abstraímos do objeto da idéia todas as condições que limitam o exercício de nosso entendimento, mas que, por outro lado, são as únicas condições de possuirmos uma concepção determinada de qualquer coisa. E assim cogitamos algo, da natureza real da qual não temos a menor concepção, mas que representamos para nós mesmos como estando em relação a todo o sistema de fenômenos, análogo àquele em que os fenômenos se situam. eles só podem possuir uma realidade comparada - a de um esquema do princípio regulador da unidade sistemática de toda cognição. Eles devem ser considerados não como coisas reais, mas, em certa medida, análogos a eles. Abstraímos do objeto da idéia todas as condições que limitam o exercício de nosso entendimento, mas que, por outro lado, são as únicas condições de possuirmos uma concepção determinada de qualquer coisa. E assim cogitamos algo, da natureza real da qual não temos a menor concepção, mas que representamos para nós mesmos como estando em relação a todo o sistema de fenômenos, análogo àquele em que os fenômenos se situam. Abstraímos do objeto da idéia todas as condições que limitam o exercício de nosso entendimento, mas que, por outro lado, são as únicas condições de possuirmos uma concepção determinada de qualquer coisa. E assim cogitamos algo, da natureza real da qual não temos a menor concepção, mas que representamos para nós mesmos como

estando em relação a todo o sistema de fenômenos, análogo àquele em que os fenômenos se situam.

Ao admitir esses seres ideais, realmente não estendemos nossas cognições além dos objetos de experiência possível; estendemos meramente a unidade empírica de nossa experiência, com a ajuda da unidade sistemática, cujo esquema é fornecido pela idéia, que é, portanto, válida - não como um princípio constitutivo, mas um princípio regulador. Pois, apesar de postularmos uma coisa correspondente à idéia - algo, uma existência real -, por esse motivo, não visamos a extensão de nossa cognição por meio de concepções transcendentais. Essa existência é puramente ideal e não objetiva; é a mera expressão da unidade sistemática que deve ser o guia da razão no campo da experiência. Não há tentativas de decidir qual pode ser o fundamento dessa unidade ou qual a verdadeira natureza desse ser imaginário.

Assim, a concepção transcendental e única de Deus, que nos é apresentada por uma razão especulativa, é no sentido estritamente deísta. Em outras palavras, a razão não nos garante a validade objetiva da concepção; apenas nos dá a idéia de algo, sobre o qual se baseia a unidade suprema e necessária de toda experiência. Este algo que não podemos, seguindo a analogia de uma substância real, cogitar senão como a causa de todas as coisas operando de acordo com as leis racionais, se o considerarmos como um objeto individual; embora devêssemos ficar contentes apenas com a idéia como um princípio regulador da razão e não tentar completar a soma das condições impostas pelo pensamento. Esta tentativa é, de fato,

Por isso, admitindo um ser divino, não posso conceber a possibilidade interna de sua perfeição ou a necessidade de sua existência. A única vantagem dessa admissão é que ela me permite responder a todas as outras questões relacionadas ao contingente e dar à razão a satisfação mais completa em relação à unidade que ela visa atingir no mundo da experiência. Mas não posso satisfazer a razão em relação a essa hipótese em si; e isso prova que não é sua inteligência e discernimento sobre o assunto,

mas apenas seu interesse especulativo que o induz a partir de um ponto muito além da esfera de nossa cognição, com o objetivo de poder considerar todos os objetos como partes de um todo sistemático.

Aqui uma distinção se apresenta, no que diz respeito à maneira pela qual podemos cogitar um pressuposto - uma distinção um tanto sutil, mas de grande importância na filosofia transcendental. Posso ter motivos suficientes para admitir algo, ou a existência de algo, em um ponto de vista relativo (*supositio relativa*), sem ser justificado em admiti-lo em sentido absoluto (*supositio absoluta*) Essa distinção é indubitavelmente necessária, no caso de um princípio regulador, a necessidade da qual reconhecemos, apesar de desconhecemos a fonte e a causa dessa necessidade, e que supomos estar baseadas em algum fundamento último, com o objetivo de ser capaz de cogitar a universalidade do princípio de uma maneira mais determinada. Por exemplo, cogito a existência de um ser correspondente a uma pura idéia transcendental. Mas não posso admitir que esse ser exista absolutamente e por si só, porque todas as concepções pelas quais posso cogitar um objeto de maneira determinada ficam aquém de me garantir sua existência; antes, as condições da validade objetiva de minhas concepções são excluídas pela idéia - pelo próprio fato de ser uma idéia. As concepções de realidade, substância, causalidade, não, mesmo o da necessidade existente, não tem significado fora da esfera da cognição empírica e não pode, além dessa esfera, determinar nenhum objeto. Eles podem, portanto, ser empregados para explicar a possibilidade de coisas no mundo dos sentidos, mas são totalmente inadequados para explicar a possibilidade de o próprio universo ser considerado como um todo; porque, neste caso, o fundamento da explicação deve estar fora e além do mundo e, portanto, não pode ser um objeto de experiência possível. Agora, posso admitir a existência de um ser incompreensível dessa natureza - o objeto de uma mera idéia, relativamente ao mundo dos sentidos; embora eu não tenha motivos para admitir sua existência absolutamente e em si mesma. Pois se uma idéia (a de uma unidade sistemática e completa, in concreto, embora seja indispensável para a aproximação da unidade empírica ao mais alto grau possível - não estou apenas autorizado, mas obrigado a realizar essa ideia, ou seja, a postular um objeto real correspondente a ela. Mas não

posso professar conhecer esse objeto; é para mim meramente algo, ao qual, como fundamento da unidade sistemática da cognição, atribuo propriedades análogas às concepções empregadas pelo entendimento na esfera da experiência. Seguindo a analogia das noções de realidade, substância, causalidade e necessidade, cogito um ser que possui todos esses atributos no mais alto grau; e, como essa idéia é fruto apenas da minha razão, cogito esse ser como razão auto-subsistente, e como a causa do universo operando por meio de idéias da maior harmonia e unidade possíveis. Assim, abstraio todas as condições que limitariam minha ideia, apenas com o objetivo de tornar possível a unidade sistemática no mundo da diversidade empírica e, assim, garantir a extensão mais ampla possível para o exercício da razão nessa esfera. Isso eu estou autorizado a fazer, considerando todas as conexões e relações no mundo dos sentidos, como se fossem as disposições de uma razão suprema, da qual nossa razão é apenas uma imagem fraca. Então procuro cogitar este Ser Supremo por concepções que não têm, propriamente, nenhum significado ou aplicação, exceto no mundo dos sentidos. Mas, como estou autorizado a empregar a hipótese transcendental de tal ser apenas em um relativo respeito, isto é, como substrato da maior unidade possível na experiência - posso atribuir a um ser que considero distinto do mundo, propriedades que pertencem apenas à esfera dos sentidos e da experiência. Pois eu não desejo, e não tenho justificativa em desejar, conhecer esse objeto da minha idéia, como ele existe em si; pois não possuo concepções suficientes para ou tarefa, as da realidade, substância, causalidade, ou mesmo a necessidade da existência, perdendo todo o significado e tornando-me meramente os sinais das concepções, sem conteúdo e sem aplicabilidade, quando tento levar além dos limites do mundo dos sentidos. Eu cogito apenas a relação de um ser perfeitamente desconhecido com a maior unidade sistemática possível de experiência,

É evidente, à primeira vista, que não podemos pressupor a realidade desse objeto transcendental, por meio das concepções de realidade, substância, causalidade etc., porque essas concepções não podem ser aplicadas a nada que seja distinto do mundo. de sentido. Assim, a suposição de um Ser Supremo ou causa é puramente relativa; é cogitado apenas em nome da

unidade sistemática da experiência; tal ser é apenas algo, cuja existência em si não temos a menor concepção. Assim, também, torna-se suficientemente manifesto por que exigimos a idéia de um ser necessário em relação aos objetos dados pelo sentido, embora nunca possamos ter a menor concepção desse ser ou de sua necessidade absoluta.

E agora podemos perceber claramente o resultado de nossa dialética transcendental e o objetivo adequado das idéias da razão pura - que se tornam dialéticas apenas por mal-entendidos e imprudências. A razão pura é, de fato, ocupada consigo mesma, e não com qualquer objeto. Os objetos não lhe são apresentados para serem abraçados na unidade de uma concepção empírica; são apenas as cognições do entendimento que lhe são apresentadas, com o objetivo de receber a unidade de uma concepção racional, isto é, de estar conectado de acordo com um princípio. A unidade da razão é a unidade do sistema; e essa unidade sistemática não é um princípio objetivo, estendendo seu domínio sobre os objetos, mas uma máxima subjetiva, estendendo sua autoridade sobre a cognição empírica dos objetos. A conexão sistemática que a razão dá ao emprego empírico do entendimento não apenas promove a extensão desse emprego, mas garante sua correção, e, portanto, o princípio de uma unidade sistemática dessa natureza também é objetivo, embora apenas em um respeito indefinido (*principium vagum*). Não é, contudo, um princípio constitutivo que determina um objeto ao qual se relaciona diretamente; é apenas um princípio ou máxima reguladora, avançando e fortalecendo o exercício empírico da razão, abrindo novos caminhos dos quais o entendimento é ignorante, enquanto nunca entra em conflito com as leis de seu exercício na esfera da experiência. embora apenas em um respeito indefinido (*principium vagum*). Não é, contudo, um princípio constitutivo que determina um objeto ao qual se relaciona diretamente; é apenas um

princípio ou máxima reguladora, avançando e fortalecendo o exercício empírico da razão, abrindo novos caminhos dos quais o entendimento é ignorante, enquanto nunca entra em conflito com as leis de seu exercício na esfera da experiência.

Mas a razão não pode cogitar essa unidade sistemática, sem ao mesmo tempo cogitar um objeto da idéia - um objeto que não pode ser apresentado em nenhuma experiência, que não contém exemplo concreto de uma unidade sistemática completa. Sendo este (*ens rationis ratiocinatae*) é, portanto, uma mera ideia e não se supõe que seja algo que seja real absolutamente e por si só. Pelo contrário, forma apenas o fundamento problemático da conexão que a mente introduz entre os fenômenos do mundo sensual. Consideramos essa conexão, à luz da idéia acima mencionada, como se ela tivesse origem no suposto ser que corresponde à idéia. E, no entanto, tudo o que almejamos é a posse dessa idéia como base segura para a unidade sistemática da experiência - uma unidade indispensável à razão, vantajosa para a compreensão e promotora dos interesses da cognição empírica.

Confundimos o verdadeiro significado dessa idéia quando a consideramos um enunciado, ou mesmo uma declaração hipotética da existência de uma coisa real, que devemos considerar como a origem ou o fundamento de uma constituição sistemática do universo. Pelo contrário, fica completamente indeterminado qual pode ser a natureza ou as propriedades desse chamado solo. A idéia é apenas para ser adotada como um ponto de vista, do qual essa unidade, tão essencial para a razão e tão benéfica para a compreensão, possa ser considerada irradiante. Em uma palavra, essa coisa transcendental é apenas o esquema de um princípio regulador, por meio do qual a Razão, até onde ela reside, estende o domínio da unidade sistemática sobre toda a esfera da experiência.

O primeiro objeto de uma idéia desse tipo é o ego, considerado meramente como natureza ou alma pensante. Se desejo investigar as propriedades de um ser pensante, devo interrogar a experiência. Mas acho que não posso

aplicar nenhuma das categorias a esse objeto, o esquema dessas categorias, que é a condição de sua aplicação, sendo dado apenas na intuição sensual. Mas não posso assim alcançar a cognição de uma unidade sistemática de todos os fenômenos do sentido interno. Em vez disso, portanto, de uma concepção empírica do que a alma realmente é, a razão assume a concepção da unidade empírica de todo pensamento e, ao cogitar essa unidade como incondicionada e primitiva, constrói a concepção ou idéia racional de uma substância simples que é em si imutável, possuindo identidade pessoal, e em conexão com outras coisas reais externas a ele; em uma palavra, constrói a idéia de uma inteligência auto-subsistente simples. Mas o objetivo real da razão neste procedimento é a obtenção de princípios de unidade sistemática para a explicação dos fenômenos da alma. Ou seja, a razão deseja ser capaz de representar todas as determinações do sentido interno existentes em um sujeito, todos os poderes deduzidos de um poder fundamental, todas as mudanças como meras variedades na condição de um ser que é permanente e sempre o mesmo, e todos os fenômenos no espaço como inteiramente diferentes em sua natureza do procedimento do pensamento. A simplicidade essencial (com os outros atributos predicados pelo ego) é vista como o mero esquema desse princípio regulador; não se supõe que seja o fundamento real das propriedades da alma. Pois essas propriedades podem repousar sobre fundamentos bem diferentes, dos quais somos completamente ignorantes; assim como os predicados acima não poderiam nos dar nenhum conhecimento da alma como ela é em si mesma, mesmo se os considerássemos válidos em relação a ela, na medida em que constituem uma mera idéia, que não pode ser representada em concreto. Nada além de bom pode resultar de uma idéia psicológica desse tipo, se tomarmos o devido cuidado para não considerá-la mais do que uma idéia; isto é, se a considerarmos válida apenas em relação ao emprego da razão, na esfera dos fenômenos da alma. Sob a orientação dessa idéia ou princípio, nenhuma lei empírica dos fenômenos corporais é chamada para explicar o que é um fenômeno apenas do sentido interno; não são admitidas hipóteses ventosas de geração, aniquilação e palingênese de almas. Assim, a consideração desse objeto do sentido interno é mantida pura e sem mistura com elementos heterogêneos; enquanto a investigação da razão visa reduzir todos os fundamentos da explicação empregados nessa esfera do conhecimento a um único princípio. Tudo isso é melhor efetuado, não, não

pode ser efetuado senão por meio de um esquema desse tipo, o que exige que consideremos essa coisa ideal como uma existência real. A idéia psicológica é, portanto, sem sentido e inaplicável, exceto como o esquema de uma concepção reguladora. Pois, se eu perguntar se a alma não é realmente de natureza espiritual - é uma pergunta que não tem significado. De tal concepção, foi abstraído, não apenas toda a natureza corporal, mas toda a natureza, isto é, todos os predicados de uma possível experiência; e, conseqüentemente, todas as condições que nos permitem cogitar um objeto para essa concepção desapareceram. Mas, se essas condições estiverem ausentes, é evidente que a concepção não tem sentido. exceto como o esquema de uma concepção reguladora. Pois, se eu perguntar se a alma não é realmente de natureza espiritual - é uma pergunta que não tem significado. De tal concepção, foi abstraído, não apenas toda a natureza corporal, mas toda a natureza, isto é, todos os predicados de uma possível experiência; e, conseqüentemente, todas as condições que nos permitem cogitar um objeto para essa concepção desapareceram. Mas, se essas condições estiverem ausentes, é evidente que a concepção não tem sentido. exceto como o esquema de uma concepção reguladora. Pois, se eu perguntar se a alma não é realmente de natureza espiritual - é uma pergunta que não tem significado. De tal concepção, foi abstraído, não apenas toda a natureza corporal, mas toda a natureza, isto é, todos os predicados de uma possível experiência; e, conseqüentemente, todas as condições que nos permitem cogitar um objeto para essa concepção desapareceram. Mas, se essas condições estiverem ausentes, é evidente que a concepção não tem sentido. todas as condições que nos permitem cogitar um objeto para essa concepção desapareceram. Mas, se essas condições estiverem ausentes, é evidente que a concepção não tem sentido. todas as condições que nos permitem cogitar um objeto para essa concepção desapareceram. Mas, se essas condições estiverem ausentes, é evidente que a concepção não tem sentido.

A segunda idéia reguladora da razão especulativa é a concepção do universo. Pois a natureza é propriamente o único objeto que nos é apresentado, em relação ao qual a razão requer princípios reguladores. A natureza é dupla - pensamento e natureza corporal. Para cogitar o último

em relação à sua possibilidade interna, isto é, para determinar a aplicação das categorias a ele, nenhuma idéia é necessária - nenhuma representação que transcenda a experiência. Nessa esfera, portanto, uma idéia é impossível, sendo a intuição sensível nosso único guia; enquanto, na esfera da psicologia, exigimos a idéia fundamental (I), que contém a priori uma certa forma de pensamento, a unidade do ego. Portanto, a razão pura não tem mais nada além da natureza em geral e a integridade das condições da natureza, de acordo com algum princípio. A totalidade absoluta das séries dessas condições é uma idéia, que nunca pode ser plenamente realizada no exercício empírico da razão, embora seja útil como regra para o procedimento da razão em relação a essa totalidade. Ele exige que, na explicação de um dado fenômeno (na regressão ou subida na série), proceda como se a série fosse infinita em si mesma, ou seja, se prolongasse indefinidamente; enquanto, por outro lado, onde a razão é considerada por si mesma a causa determinante (na região da liberdade), somos obrigados a proceder como se não tivéssemos diante de nós um objeto de sentido, mas de puro entendimento. Neste último caso, as condições não existem na série de fenômenos, mas podem ser colocadas fora e além dela, e a série de condições pode ser considerada como se tivesse um começo absoluto de uma causa inteligível. Tudo isso prova que as idéias cosmológicas nada mais são do que princípios reguladores e não constitutivos; e que seu objetivo não é realizar uma totalidade real em tais séries. A discussão completa deste assunto será encontrada em seu devido lugar no capítulo sobre a antinomia da razão pura.

A terceira idéia de razão pura, contendo a hipótese de um ser que é válido apenas como hipótese relativa, é a causa única e suficiente de todas as séries cosmológicas, ou seja, a idéia de Deus. Não temos absolutamente o menor fundamento para admitir a existência de um objeto correspondente a essa idéia; pois o que pode nos capacitar ou autorizar a afirmar a existência de um ser da mais alta perfeição - um ser cuja existência é absolutamente necessária - apenas porque possuímos a concepção de tal ser? A resposta é: é a existência do mundo que torna necessária essa hipótese. Mas essa resposta torna perfeitamente evidente que a idéia desse ser, como todas as outras idéias especulativas, nada mais é do que uma

exigência de que regulará a conexão que ela e suas faculdades subordinadas introduzem nos fenômenos do mundo por princípios de unidade sistemática e, conseqüentemente, que considerará todos os fenômenos originários de um todo-abrangente sendo, como causa suprema e totalmente suficiente. A partir disso, fica claro que o único objetivo da razão nesse procedimento é o estabelecimento de sua própria regra formal para a extensão de seu domínio no mundo da experiência; que não visa uma extensão de sua cognição além dos limites da experiência; e que, conseqüentemente, essa ideia não contém nenhum princípio constitutivo. que considerará todos os fenômenos originários de um ser que tudo envolve, como a causa suprema e todo suficiente. A partir disso, fica claro que o único objetivo da razão nesse procedimento é o estabelecimento de sua própria regra formal para a extensão de seu domínio no mundo da experiência; que não visa uma extensão de sua cognição além dos limites da experiência; e que, conseqüentemente, essa ideia não contém nenhum princípio constitutivo. que considerará todos os fenômenos originários de um ser que tudo envolve, como a causa suprema e todo suficiente. A partir disso, fica claro que o único objetivo da razão nesse procedimento é o estabelecimento de sua própria regra formal para a extensão de seu domínio no mundo da experiência; que não visa uma extensão de sua cognição além dos limites da experiência; e que, conseqüentemente, essa ideia não contém nenhum princípio constitutivo.

A mais alta unidade formal, baseada apenas em idéias, é a unidade de todas as coisas - uma unidade de acordo com um objetivo ou objetivo; e o interesse especulativo da razão torna necessário considerar toda a ordem no mundo como se ela tivesse origem na intenção e no design de uma razão suprema. Esse princípio se desdobra na visão da razão na esfera da experiência, em perspectivas novas e ampliadas, e convida-o a conectar os fenômenos do mundo de acordo com as leis teleológicas e, dessa maneira, atingir o mais alto grau possível de unidade sistemática. A hipótese de uma inteligência suprema, como a única causa do universo - uma inteligência que não tem mais do que uma existência ideal - é, portanto, sempre o maior serviço à razão. Assim, se pressupusermos, em relação à figura da terra (que é redonda, mas um pouco achatados nos pólos), ou o das montanhas ou dos

mares, desenhos sábios por parte de um autor do universo, não podemos deixar de fazer, à luz dessa suposição, um grande número de descobertas interessantes. Se mantivermos essa hipótese, como um princípio puramente regulador, mesmo o erro não pode ser muito prejudicial. Pois, nesse caso, o erro não pode ter conseqüências mais graves do que isso, onde esperávamos descobrir uma conexão teleológica (nexus finalis), apenas uma conexão mecânica ou física aparece. Nesse caso, simplesmente falhamos em encontrar a forma adicional de unidade que esperávamos, mas não perdemos a unidade racional que a mente requer em seu procedimento na experiência. Mas mesmo um aborto desse tipo não pode afetar a lei em suas relações gerais e teleológicas. Pois, embora possamos convencer um anatomista de um erro, quando ele conecta o membro de algum animal com um determinado objetivo, é bastante impossível provar em um único caso que qualquer arranjo da natureza, seja ele o que for, é inteiramente sem objetivo. ou design. E assim a fisiologia médica, com a ajuda de um princípio que lhe é apresentado por pura razão, estende seu conhecimento empírico muito limitado dos propósitos das diferentes partes de um corpo organizado, até o ponto em que possa ser afirmado com a máxima confiança e com a máxima aprovação de todos os homens que refletem que todo órgão ou parte do corpo de um animal tem seu uso e responde a um determinado projeto. Agora, essa é uma suposição que, se considerada de caráter constitutivo, vai muito além do que qualquer experiência ou observação nossa pode justificar.

As vantagens que uma forma circular, no caso da Terra, tem sobre todas as outras, são bem conhecidas. Mas poucos sabem que o leve achatamento nos pólos, que dá a figura de um esferóide, é a única causa que impede que as elevações dos continentes ou mesmo das montanhas, talvez provocadas por alguma convulsão interna, alterem continuamente a posição de um esferóide. o eixo da terra - e isso em algum grau considerável em pouco tempo. A grande protuberância da Terra sob o Equador serve para desequilibrar o ímpeto de todas as outras massas da Terra e, assim, preservar o eixo da Terra, tanto quanto podemos observar, em sua posição atual. E, no entanto, esse arranjo sábio foi explicado sem pensar a partir do equilíbrio da massa anteriormente fluida.

Se, no entanto, negligenciarmos essa restrição da idéia a uma influência puramente reguladora, a razão será traída em inúmeros erros. Pois deixou então o terreno da experiência, no qual somente os critérios da verdade se encontram e se aventurou na região do incompreensível e insondável, nas alturas das quais perde o poder e a coletividade, porque possui completamente cortou sua conexão com a experiência.

O primeiro erro que surge do emprego da idéia de um Ser Supremo como constitutivo (em repugnância à própria natureza de uma idéia), e não como princípio regulador, é o erro da razão inativa (razão ignava). Podemos assim denominar todos os princípios que exigem que consideremos nossas investigações da natureza como absolutamente completas e permitam que a razão interrompa suas investigações, como se ela tivesse executado completamente sua tarefa. Assim, a idéia psicológica do ego, quando empregada como um princípio constitutivo para a explicação dos fenômenos da alma e para a extensão de nosso conhecimento sobre esse assunto além dos limites da experiência - mesmo para a condição da alma após a morte - é conveniente o suficiente para os propósitos da razão pura, mas prejudicial e até ruinoso para seus interesses na esfera da natureza e da experiência. O espiritualista dogmatizante explica a unidade imutável de nossa personalidade através de todas as mudanças de condição da unidade de uma substância pensante, o interesse que assumimos por coisas e eventos que só podem acontecer após nossa morte, a partir de uma consciência da natureza imaterial de nosso pensamento assunto e assim por diante. Assim, ele dispensa todas as investigações empíricas sobre a causa desses fenômenos internos, e todas as explicações possíveis sobre eles, por razões puramente naturais; enquanto, no ditado de uma razão transcendente, ele passa pelas fontes imanentes de cognição na experiência, muito para sua própria facilidade e conveniência, mas para o sacrifício de todos, insight e inteligência genuínos. Essas consequências prejudiciais se tornam ainda mais evidentes, no caso do tratamento dogmático de nossa idéia de uma inteligência suprema, e o sistema teológico da natureza (físico-teologia), que é falsamente baseado nele. Pois, neste caso, os objetivos que observamos na natureza, e freqüentemente

aqueles que apenas imaginamos existir, tornam a investigação de causas uma tarefa muito fácil, ao nos orientar a encaminhar imediatamente tais e tais fenômenos à vontade e conselho insondáveis. da Suprema Sabedoria, enquanto devemos investigar suas causas nas leis gerais do mecanismo da matéria. Portanto, é recomendável considerar o trabalho da razão como terminado, quando apenas dispensamos seu emprego, que é guiado com segurança e segurança apenas pela ordem da natureza e pela série de mudanças no mundo - que são organizadas de acordo com imanes e leis gerais. Esse erro pode ser evitado, se não considerarmos, do ponto de vista dos objetivos finais, certas partes da natureza, tais como a divisão e estrutura de um continente, a constituição e direção de certas cadeias de montanhas, ou mesmo a organização existente nos reinos vegetal e animal, mas olhe para essa unidade sistemática da natureza de uma maneira perfeitamente geral, em relação à idéia de uma inteligência suprema. Se seguirmos esse conselho, estabeleceremos como fundamento para toda investigação a conformidade com os objetivos de todos os fenômenos da natureza, de acordo com as leis universais, para as quais nenhum arranjo específico da natureza é isento, mas somente conhecido por nós com mais ou menos dificuldade; e possuímos um princípio regulador da unidade sistemática de uma conexão teleológica, que não tentamos antecipar ou predeterminar. Tudo o que fazemos e devemos fazer é seguir a conexão físico-mecânica na natureza de acordo com as leis gerais, com a esperança de descobrir, mais cedo ou mais tarde, a conexão teleológica também. Assim, e somente assim, o princípio da unidade final pode ajudar na extensão do emprego da razão na esfera da experiência, sem, em caso algum, prejudicar seus interesses.

Esse era o termo aplicado pelos antigos dialéticos a um argumento sofístico, que dizia assim: Se é o seu destino morrer desta doença, você morrerá, empregando ou não um médico. Cícero diz que esse modo de raciocínio recebeu essa denominação porque, se seguido, põe fim ao emprego da razão nos assuntos da vida. Por uma razão semelhante, apliquei essa designação ao argumento sofístico da razão pura.

O segundo erro decorrente da concepção errônea do princípio da unidade sistemática é o da razão pervertida (razão perversa, *usteron roteron rationis*) A idéia de unidade sistemática está disponível como um princípio regulador na conexão de fenômenos de acordo com as leis naturais gerais; e, até onde precisamos percorrer o caminho da experiência para descobrir algum fato ou evento, essa ideia exige que acreditemos que nos aproximamos ainda mais da conclusão de seu uso na esfera da natureza, embora essa conclusão nunca pode ser alcançado. Mas esse erro reverte o procedimento da razão. Começamos hipostatizando o princípio da unidade sistemática e dando uma determinação antropomórfica à concepção de uma Inteligência Suprema, e depois procedemos à força para impor objetivos à natureza. Assim, não apenas a teleologia, que deveria ajudar na conclusão da unidade de acordo com as leis gerais, opera para a destruição de sua influência, mas impede a razão de atingir seu objetivo apropriado, isto é, a prova, por razões naturais, da existência de uma causa suprema e inteligente. Pois, se não podemos pressupor final supremo na natureza *a priori*, isto é, como pertencendo essencialmente à natureza, como podemos ser orientados a tentar descobrir essa unidade e, subindo gradualmente em seus diferentes graus, a aproximar-se da perfeição suprema de um autor de todos - uma perfeição absolutamente necessária, e, portanto, cognizível *a priori* ? O princípio regulador nos direciona a pressupor absolutamente a unidade sistemática e, conseqüentemente, como decorrente da natureza essencial das coisas - mas apenas como uma unidade da natureza, não meramente cognitiva empiricamente, mas pressupondo *a priori*, embora apenas de maneira indeterminada. Mas se eu insisto em basear a natureza no fundamento de um Ser supremo ordenador, a unidade da natureza se perde de fato. Pois, nesse caso, é bastante estranho e não essencial à natureza das coisas, e não pode ser percebido pelas leis gerais da natureza. E, assim, surge um argumento circular vicioso, o que deveria ter sido provado ter sido pressuposto.

Tomar o princípio regulador da unidade sistemática na natureza por um princípio constitutivo e hipostatizar e criar uma causa daquilo que é propriamente o terreno ideal para o exercício consistente e harmonioso da razão, envolve a razão em vergonhos indissociáveis. A investigação da

natureza segue seu próprio caminho sob a orientação da cadeia de causas naturais, de acordo com as leis gerais da natureza, e segue sempre a luz da idéia de um autor do universo - não com o objetivo de deduzir a finalidade, que ela persegue constantemente, a partir deste Ser Supremo, mas atingir a cognição de sua existência a partir da finalidade que ela busca na existência dos fenômenos da natureza e, se possível, em todas as coisas para conhecer esse ser, conseqüentemente, como absolutamente necessário.

A unidade completa, em conformidade com os objetivos, constitui perfeição absoluta. Mas, se não encontramos essa unidade na natureza das coisas que constituem o mundo da experiência, isto é, da cognição objetiva, conseqüentemente nas leis universais e necessárias da natureza, como podemos inferir dessa unidade a idéia de a perfeição suprema e absolutamente necessária de um ser primitivo, qual é a origem de toda causalidade? A maior unidade sistemática e, conseqüentemente, a unidade teleológica, constitui o próprio fundamento da possibilidade do emprego mais prolongado da razão humana. A idéia de unidade está, portanto, essencial e indissoluvelmente ligada à natureza de nossa razão. Essa ideia é legislativa; e, portanto, é muito natural assumirmos a existência de uma razão legislativa correspondente a ela,

No decorrer de nossa discussão sobre as antinomias, afirmamos que é sempre possível responder a todas as perguntas que a razão pura pode suscitar; e que o argumento da natureza limitada de nossa cognição, inevitável e apropriada em muitas questões relacionadas a fenômenos naturais, não pode, neste caso, ser admitido, porque as questões levantadas não se relacionam com a natureza das coisas, mas são necessariamente originadas pela natureza da própria razão e se relacionam com sua própria constituição interna. Podemos agora estabelecer essa afirmação, que à primeira vista pareceu tão precipitada, em relação às duas perguntas pelas quais a razão interessa mais e, assim, concluir nossa discussão sobre a dialética da razão pura.

Se, então, a pergunta é feita, em relação à teologia transcendental,

primeiro, se existe algo distinto do mundo, que contém o fundamento da ordem e conexão cósmicas de acordo com as leis gerais? A resposta é: certamente. Pois o mundo é uma soma de fenômenos; deve haver, portanto, alguma base transcendental desses fenômenos, isto é, uma base aceitável apenas pelo entendimento puro. Se, em segundo lugar, for feita a pergunta se esse ser é substância, se é da maior realidade, se é necessário e assim por diante? Eu respondo que esta pergunta é totalmente sem sentido. Pois todas as categorias que me ajudam a formar uma concepção de um objeto não podem ser empregadas, exceto no mundo dos sentidos, e não têm sentido quando não são aplicadas a objetos de experiência real ou possível. Fora desta esfera, não são concepções propriamente ditas, mas meras marcas ou índices de concepções, que podemos admitir, embora não possam, sem a ajuda da experiência, ajudar-nos a entender qualquer assunto ou coisa. Se, em terceiro lugar, a questão é se não podemos cogitar esse ser, que é distinto do mundo, em analogia com os objetos da experiência? A resposta é: sem dúvida, mas apenas como um ideal, e não como um objeto real. Ou seja, devemos cogitar apenas como um substrato desconhecido da unidade, ordem e finalidade sistemática do mundo - uma unidade que a razão deve empregar como princípio regulador de sua investigação da natureza. Mais ainda, podemos admitir na ideia certos elementos antropomórficos, que são promotores dos interesses desse princípio regulador. Pois não passa de uma ideia, que não se relaciona diretamente a um ser distinto do mundo, mas ao princípio regulador da unidade sistemática do mundo, por meio, porém, de um esquema dessa unidade - o esquema de uma Inteligência Suprema, que é sabiamente autor do projeto do universo. O que essa base da unidade cósmica pode ser em si mesma, não sabemos - não podemos descobrir a partir da ideia; nós apenas sabemos como devemos empregar a ideia dessa unidade, em relação à operação sistemática da razão na esfera da experiência.

Depois do que foi dito sobre a ideia psicológica do ego e seu emprego adequado como princípio regulador das operações da razão, não preciso entrar em detalhes a respeito da ilusão transcendental pela qual a unidade sistemática de todos os vários fenômenos do sentido interno é hipostatizado. O procedimento, nesse caso, é muito semelhante ao que foi

discutido em nossas observações sobre o ideal teológico.

Mas, será perguntado novamente, podemos, com base nisso, admitir a existência de um autor sábio e onipotente do mundo? Sem dúvida; e não apenas isso, mas devemos assumir a existência de tal ser. Mas, assim, estendemos os limites de nosso conhecimento além do campo da experiência possível? De jeito nenhum. Pois meramente pressupusemos algo, do qual não temos concepção, que não conhecemos como é em si; mas, em relação à disposição sistemática do universo, que devemos pressupor em toda a nossa observação da natureza, cogitamos esse ser desconhecido em analogia com uma existência inteligente (uma concepção empírica), ou seja, nós a dotamos com esses atributos que, a julgar pela natureza de nossa própria razão, podem conter o fundamento de tal unidade sistemática. Portanto, essa idéia é válida apenas em relação ao emprego na experiência de nossa razão. Mas se atribuímos a ela validade absoluta e objetiva, negligenciamos o fato de que é apenas um ser ideal que cogitamos; e, partindo de uma base que não é determinável por considerações extraídas da experiência, nos colocamos em uma posição que nos incapacita de aplicar esse princípio ao emprego empírico da razão.

Mas, será perguntado mais adiante, posso fazer uso dessa concepção e hipótese em minhas investigações sobre o mundo e a natureza? Sim, para esse propósito, a idéia foi estabelecida pela razão como base fundamental. Mas posso considerar certos arranjos, que pareciam ter sido feitos em conformidade com algum objetivo fixo, como arranjos de desígnio, e considerá-los como procedentes da vontade divina, com a intervenção, no entanto, de certos outros arranjos particulares dispostos a esse fim? Sim, você pode fazer isso; mas, ao mesmo tempo, você deve considerá-lo indiferente, se é afirmado que a sabedoria divina dispôs todas as coisas em conformidade com seus objetivos mais elevados, ou que a idéia de sabedoria suprema é um princípio regulador na investigação da natureza, e ao mesmo tempo um princípio da unidade sistemática da natureza de acordo com as leis gerais, mesmo nos casos em que somos incapazes de descobrir essa unidade. Em outras palavras, deve ser perfeitamente

indiferente para você se você diz, quando descobre essa unidade: Deus sabiamente quis isso; ou: a natureza sabiamente organizou isso. Pois não foi senão a unidade sistemática, que a razão requer como base para a investigação da natureza, que o justificou ao aceitar a idéia de uma inteligência suprema como um esquema para um princípio regulador; e, quanto mais você avança na descoberta do design e da finalidade, mais certa é a validade da sua ideia. Mas, como todo o objetivo desse princípio regulador era a descoberta de uma unidade necessária e sistemática na natureza, temos, na medida em que alcançamos isso, atribuir nosso sucesso à idéia de um Ser Supremo; enquanto, ao mesmo tempo, não podemos, sem nos envolver em contradições, ignorar as leis gerais da natureza, pois foi apenas em referência a elas que essa idéia foi empregada. Não podemos, digo, ignorar as leis gerais da natureza e considerar essa conformidade com objetivos observáveis na natureza como contingentes ou hiperfísicos em sua origem; na medida em que não há fundamento que possa nos justificar na admissão de um ser com essas propriedades distintas e acima da natureza. Tudo o que estamos autorizados a afirmar é que essa idéia pode ser empregada como um princípio e que as propriedades do ser que se supõe corresponder a ele podem ser consideradas sistematicamente conectadas em analogia com a determinação causal dos fenômenos. sem nos envolvermos em contradições, negligenciamos as leis gerais da natureza, pois foi apenas em referência a elas que essa idéia foi empregada. Não podemos, digo, ignorar as leis gerais da natureza e considerar essa conformidade com objetivos observáveis na natureza como contingentes ou hiperfísicos em sua origem; na medida em que não há fundamento que possa nos justificar na admissão de um ser com essas propriedades distintas e acima da natureza. Tudo o que estamos autorizados a afirmar é que essa idéia pode ser empregada como um princípio e que as propriedades do ser que se supõe corresponder a ele podem ser consideradas sistematicamente conectadas em analogia com a determinação causal dos fenômenos. sem nos envolvermos em contradições, negligenciamos as leis gerais da natureza, pois foi apenas em referência a elas que essa idéia foi empregada. Não podemos, digo, ignorar as leis gerais da natureza e considerar essa conformidade com objetivos observáveis na natureza como contingentes ou hiperfísicos em sua origem; na medida em que não há fundamento que possa nos justificar na admissão de um ser com essas propriedades distintas

e acima da natureza. Tudo o que estamos autorizados a afirmar é que essa idéia pode ser empregada como um princípio e que as propriedades do ser que se supõe corresponder a ele podem ser consideradas sistematicamente conectadas em analogia com a determinação causal dos fenômenos. negligenciar as leis gerais da natureza e considerar essa conformidade com objetivos observáveis na natureza como contingentes ou hiperfísicos em sua origem; na medida em que não há fundamento que possa nos justificar na admissão de um ser com essas propriedades distintas e acima da natureza. Tudo o que estamos autorizados a afirmar é que essa idéia pode ser empregada como um princípio e que as propriedades do ser que se supõe corresponder a ele podem ser consideradas sistematicamente conectadas em analogia com a determinação causal dos fenômenos. negligenciar as leis gerais da natureza e considerar essa conformidade com objetivos observáveis na natureza como contingentes ou hiperfísicos em sua origem; na medida em que não há fundamento que possa nos justificar na admissão de um ser com essas propriedades distintas e acima da natureza. Tudo o que estamos autorizados a afirmar é que essa idéia pode ser empregada como um princípio e que as propriedades do ser que se supõe corresponder a ele podem ser consideradas sistematicamente conectadas em analogia com a determinação causal dos fenômenos.

Pelas mesmas razões, somos justificados em introduzir na idéia da causa suprema outros elementos antropomórficos (pois sem eles não poderíamos predicar nada disso); podemos considerar admissível cogitar essa causa como um ser com compreensão, sentimentos de prazer e desprazer e faculdades de desejo e vontade correspondentes a eles. Ao mesmo tempo, podemos atribuir a essa perfeição infinita - uma perfeição que necessariamente transcende aquilo que nosso conhecimento da ordem e do design no mundo nos autoriza a predicá-lo. Pois a lei reguladora da unidade sistemática exige que estudemos a natureza com a suposição de que a unidade sistemática e final no infinito pode ser descoberta em toda parte, mesmo na mais alta diversidade. Pois, embora possamos descobrir pouco dessa perfeição cósmica, pertence à prerrogativa legislativa da razão exigir que sempre procuremos e esperemos; embora sempre deva ser benéfico instituir todas as investigações na natureza de acordo com esse princípio.

Mas é evidente que, com essa idéia de um autor supremo de todos, que coloco como fundamento de todas as investigações da natureza, não pretendo afirmar a existência de tal ser, ou que tenho algum conhecimento de sua existência. ; e, conseqüentemente, não deduzo realmente nada da existência desse ser, mas apenas de sua idéia, ou seja, da natureza das coisas neste mundo, de acordo com essa idéia. Uma certa consciência obscura do verdadeiro uso dessa idéia parece ter ditado aos filósofos de todos os tempos a linguagem moderada usada por eles em relação à causa do mundo.

Assim, a razão pura, que a princípio parecia nos prometer nada menos que a extensão de nossa cognição além dos limites da experiência, encontra-se, quando examinada minuciosamente, contém nada além de princípios reguladores, cuja virtude e função é introduzir na nossa cognição um grau mais elevado de unidade do que a compreensão poderia por si mesma. Esses princípios, ao colocar o objetivo de todas as nossas lutas a uma distância tão grande, realizam para nós a conexão mais completa entre as diferentes partes de nossa cognição e o mais alto grau de unidade sistemática. Mas, por outro lado, se incompreendidos e empregados como princípios constitutivos da cognição transcendente, tornam-se pais de ilusões e contradições, enquanto pretendem nos apresentar novas regiões do conhecimento.

Assim, toda a cognição humana começa com intuições, passa daí para concepções e termina com idéias. Embora possua, em relação aos três elementos, a priorifontes de cognição, que pareciam transcender os limites de toda experiência, uma crítica completa demonstra que a razão especulativa nunca pode, com o auxílio desses elementos, ultrapassar os limites de uma experiência possível e que o destino adequado dessa faculdade mais alta de cognição é empregar todos os métodos e todos os princípios desses métodos, com o objetivo de penetrar nos segredos mais íntimos da natureza, com a ajuda dos princípios da unidade (entre todos os tipos em que a unidade teleológica é a mais alta), embora não deva tentar voar acima da esfera da experiência, além da qual nada nos resta senão o

vazio vazio. O exame crítico, em nossa Análise Transcendental, de todas as proposições que professavam estender a cognição além da esfera da experiência, completamente demonstrado que eles só podem nos conduzir a uma experiência possível. Se não suspeitássemos nem dos teoremas abstratos mais claros, se não fôssemos atraídos por perspectivas ilusórias e convidativas a escapar do poder restritivo de suas evidências, poderíamos nos poupar do laborioso exame de todos os argumentos dialéticos que uma razão transcendente aduz. apoio de suas pretensões; pois devemos saber com a mais completa certeza que, por mais honestas que sejam essas profissões, elas são nulas e sem valor, porque se relacionam com um tipo de conhecimento ao qual nenhum homem pode, por qualquer possibilidade, atingir. Mas, como não há fim para a discussão, se não podemos descobrir a verdadeira causa das ilusões pelas quais até os mais sábios são enganados, e como a análise de toda a nossa cognição transcendente em seus elementos não tem valor em si mesma como estudo psicológico, enquanto é um dever de todo filósofo - foi necessário investigar o procedimento dialético da razão em suas fontes primárias. E como as inferências de que essa dialética é a mãe são não apenas enganosas, mas naturalmente possuem um profundo interesse pela humanidade, era aconselhável, ao mesmo tempo, dar um relato completo do momento desse procedimento dialético e depositá-lo nos arquivos da razão humana, como um aviso a todos os futuros metafísicos para evitar essas causas de erro especulativo.

MÉTODO

II

DOUTRINA TRANSCENDENTAL DE MÉTODO.

Se considerarmos a soma da cognição da razão especulativa pura como um edifício cuja idéia, pelo menos, existe na mente humana, pode-se dizer que na Doutrina dos Elementos Transcendental examinamos os materiais e determinamos o que edifício pertencem, e qual a sua altura e estabilidade. Descobrimos, de fato, que, embora tivéssemos o propósito de construir para nós uma torre que deveria chegar ao céu, o suprimento de materiais era suficiente apenas para uma habitação, suficientemente espaçosa para todos os fins terrestres e alta o suficiente para nos permitir inspecionar o nível de

experiência, mas que o ousado empreendimento projetado falhou necessariamente por falta de materiais - sem mencionar a confusão de línguas, que deu origem a disputas intermináveis entre os trabalhadores sobre o plano do edifício, e finalmente os espalhou por todo o mundo, cada um para construir um edifício separado para si, de acordo com seus próprios planos e suas próprias inclinações. Nossa tarefa atual não se refere aos materiais, mas ao plano de um edifício; e, como recebemos advertências suficientes para não nos aventurarmos cegamente em um projeto que possa transcender nossos poderes naturais, enquanto, ao mesmo tempo, não podemos desistir da intenção de construir uma morada segura para a mente, devemos propor- nosso design para o material que nos é apresentado e que é, ao mesmo tempo, suficiente para todos os nossos desejos.

Entendo, então, pela doutrina transcendental do método, a determinação das condições formais de um sistema completo de pura razão. Portanto, teremos que tratar da disciplina, do cânone, do arquitetônico e, finalmente, da história da razão pura. Esta parte da nossa crítica realizará, do ponto de vista transcendental, o que geralmente foi tentado, mas executado miseravelmente, sob o nome de lógica prática. Foi mal executado, eu digo, porque a lógica geral, não se limitando a nenhum tipo particular de cognição (nem mesmo à pura cognição do entendimento) nem a objetos específicos, não pode, sem pedir emprestado a outras ciências, fazer mais do que apresentar apenas os títulos ou sinais de métodos possíveis e as expressões técnicas empregadas nas partes sistemáticas de todas as ciências;

CAPÍTULO I. A disciplina da razão pura.

Julgamentos negativos - aqueles que são tão não apenas quanto à sua forma lógica, mas em relação ao seu conteúdo - não são comumente mantidos em especial respeito. Pelo contrário, são considerados inimigos ciumentos do nosso desejo insaciável de conhecimento; e quase requer um pedido de desculpas para nos induzir a tolerar, muito menos para valorizá-los e respeitá-los.

Todas as proposições, de fato, podem ser expressas logicamente de forma negativa; mas, em relação ao conteúdo de nossa cognição, a província peculiar de julgamentos negativos é apenas para evitar erros. Por esse motivo, também, proposições negativas, que são formuladas com o objetivo de corrigir falsas cognições onde o erro é absolutamente impossível, são indubitavelmente verdadeiras, mas insanas e sem sentido; isto é, eles são, na realidade, sem propósito e, por esse motivo, muitas vezes muito ridículos. Tal é a proposição do estudante de que Alexandre não poderia subjugar nenhum país sem um exército.

Mas onde os limites de nossa cognição possível são muito contraídos, a atração por novos campos de conhecimento é grande, as ilusões às quais a mente está sujeita com o caráter mais enganoso e as más conseqüências do erro de magnitude desprezível - o elemento negativo no conhecimento, que é útil apenas para nos proteger do erro, é muito mais importante do que grande parte dessa instrução positiva que faz acréscimos à soma de nosso conhecimento. A restrição empregada para reprimir e finalmente extirpar a inclinação constante de afastar-se de certas regras é denominada disciplina. Distingue-se da cultura, que visa a formação de um certo grau de habilidade, sem tentar reprimir ou destruir qualquer outro poder mental já existente. No cultivo de um talento,

Estou ciente de que, no idioma das escolas, o termo disciplina é geralmente empregado como sinônimo de instrução. Mas há muitos casos em que é necessário distinguir a noção de primeiro, como um curso de treinamento corretivo, do último, como a comunicação do conhecimento, e a própria natureza das coisas exige a apropriação dos mais expressões adequadas para essa distinção, que é meu desejo que os termos anteriores nunca sejam empregados em outro significado que não seja negativo.

Que disposições e talentos naturais (como a imaginação e com, que exigem um desenvolvimento livre e ilimitado, exigem em muitos aspectos a influência corretiva da disciplina, todos concederão prontamente. Mas pode muito bem parecer estranha essa razão, cujo dever apropriado é prescrever

regras de disciplina a todos os outros poderes da mente, deve ele próprio exigir esse corretivo, que até agora escapou dessa humilhação, apenas porque, na presença de suas magníficas pretensões e alta posição, ninguém poderia suspeitar prontamente disso. ser capaz de substituir fantasias por concepções e palavras por coisas.

A razão, quando empregada no campo da experiência, não carece de críticas, porque seus princípios estão sujeitos ao teste contínuo de observações empíricas. A crítica também não é necessária na esfera da matemática, onde as concepções de razão sempre devem ser apresentadas em concreta pura intuição, e afirmações infundadas ou arbitrárias são descobertas sem dificuldade. Mas onde a razão não é mantida em um caminho claro pela influência da intuição empírica ou pura, isto é, quando é empregada na esfera transcendental das concepções puras, ela tem grande necessidade de disciplina, para restringir sua propensão a ultrapassar o limite. limites da experiência possível e impedir que ela se transforme em erro. De fato, a utilidade da filosofia da razão pura é inteiramente desse caráter negativo. Erros específicos podem ser corrigidos por versões animadas específicas e as causas desses erros podem ser erradicadas por críticas. Mas onde encontramos, como no caso da pura razão, um sistema completo de ilusões e falácias, intimamente conectado entre si e dependendo de grandes princípios gerais,

Mas o leitor deve observar que, nesta segunda divisão de nossa Crítica transcendental, a disciplina da razão pura não se dirige ao conteúdo, mas ao método de cognição da razão pura. A tarefa anterior foi concluída na doutrina dos elementos. Mas há tanta semelhança no modo de empregar a faculdade da razão, seja qual for o objeto ao qual é aplicada, enquanto, ao mesmo tempo, seu emprego na esfera transcendental é tão essencialmente diferente em espécie que , sem a influência negativa de advertência de uma disciplina especialmente direcionada para esse fim, são inevitáveis os erros decorrentes do emprego inábil dos métodos originários da razão, mas que estão fora de lugar nessa esfera.

SEÇÃO I. A disciplina da razão pura na esfera do dogmatismo.

A ciência da matemática apresenta o exemplo mais brilhante da extensão da esfera da razão pura sem o auxílio da experiência. Os exemplos são sempre contagiosos; e exercem uma influência especial sobre a mesma faculdade, que naturalmente se lisonjeia de que, em outro caso, terá a mesma boa sorte que caiu em sua sorte em um caso afortunado. Portanto, a razão pura espera poder estender seu império na esfera transcendental com igual sucesso e segurança, especialmente quando aplica o mesmo método que foi acompanhado com resultados tão brilhantes na ciência da matemática. É, portanto, da maior importância que saibamos se o método de alcançar a certeza demonstrativa, que é denominada matemática, é idêntico ao método pelo qual nos esforçamos para atingir o mesmo grau de certeza na filosofia,

A cognição filosófica é a cognição da razão por meio de concepções; cognição matemática é cognição por meio da construção de concepções. A construção de uma concepção é a apresentação a priori da intuição que corresponde à concepção. Para esse fim, é necessária uma intuição não empírica, que, como intuição, é um objeto individual; enquanto que, como construção de uma concepção (uma representação geral), ela deve ser vista como universalmente válida para todas as possíveis intuições que se enquadram nessa concepção. Assim, construo um triângulo, pela apresentação do objeto que corresponde a essa concepção, seja pela mera imaginação, em pura intuição, ou no papel, em intuição empírica, em ambos os casos completamente a priori, sem pedir emprestado o tipo desse valor de qualquer experiência. A figura individual desenhada no papel é empírica; mas serve, não obstante, para indicar a concepção, mesmo em sua universalidade, porque nessa intuição empírica estamos de olho apenas no ato de construção da concepção e não prestamos atenção aos vários modos de determiná-la, por exemplo, seu tamanho, o comprimento de seus lados, o tamanho de seus ângulos, não afetando de maneira alguma o caráter essencial da concepção.

A cognição filosófica, portanto, considera o particular apenas no geral;

matemático o geral no particular, não no indivíduo. Isso é feito, no entanto, inteiramente a priori e por pura razão, de modo que, como essa figura individual é determinada sob certas condições universais de construção, o objeto da concepção, ao qual essa figura individual corresponde como seu esquema, deve ser cogitado como determinado universalmente.

A diferença essencial desses dois modos de cognição consiste, portanto, nessa qualidade formal; não considera a diferença da matéria ou dos objetos de ambos. Aqueles pensadores que pretendem distinguir filosofia da matemática afirmando que o primeiro tem a ver com qualidade apenas e o segundo com quantidade, confundiram o efeito com a causa. A razão pela qual a cognição matemática pode se relacionar apenas à quantidade deve ser encontrada apenas na sua forma. Pois somente a concepção de quantidades é capaz de ser construída, isto é, apresentada a priori na intuição; enquanto qualidades não podem ser dadas em outra coisa senão uma intuição empírica. Portanto, a cognição das qualidades pela razão só é possível através de concepções. Ninguém pode encontrar uma intuição que corresponda à concepção de realidade, exceto na experiência; não pode ser apresentado à mente a priori anteriormente à consciência empírica de uma realidade. Podemos formar uma intuição, por meio da mera concepção dela, de um cone, sem o auxílio da experiência; mas a cor do cone não podemos conhecer, exceto por experiência. Não posso apresentar uma intuição de uma causa, exceto em um exemplo que a experiência me oferece. Além disso, a filosofia e a matemática tratam quantidades; como, por exemplo, de totalidade, infinito e assim por diante. A matemática também trata a diferença de linhas e superfícies - como espaços de qualidade diferente, da continuidade da extensão - como uma qualidade disso. Mas, embora em tais casos eles tenham um objeto comum, o modo pelo qual a razão considera esse objeto é muito diferente na filosofia do que é na matemática. O primeiro limita-se às concepções gerais; o último não pode fazer nada com uma mera concepção, acelera a intuição. Nesta intuição, diz respeito à concepção concreta, não empiricamente, mas numa intuição a priori que ele construiu; e em que todos os resultados resultantes das condições gerais da construção da concepção são sempre válidos para o objeto da concepção construída.

Suponha que a concepção de um triângulo seja dada a um filósofo e que ele deva descobrir, pelo método filosófico, que relação a soma de seus ângulos tem em um ângulo reto. Ele não tem nada diante dele, a não ser a concepção de uma figura encerrada em três linhas retas e, conseqüentemente, com o mesmo número de ângulos. Ele pode analisar a concepção de uma linha reta, de um ângulo ou do número três, desde que deseje, mas não descobrirá nenhuma propriedade não contida nessas concepções. Mas, se essa pergunta é proposta a um geométrico, ele começa imediatamente construindo um triângulo. Ele sabe que dois ângulos retos são iguais à soma de todos os ângulos contíguos que procedem de um ponto em uma linha reta; e ele produz um lado do triângulo, formando assim dois ângulos adjacentes que são juntos iguais a dois ângulos retos. Ele então divide o exterior desses ângulos, traçando uma linha paralela ao lado oposto do triângulo e imediatamente percebe que existe um ângulo externo adjacente que é igual ao interior. Procedendo dessa maneira, por meio de uma cadeia de inferências, e sempre com base na intuição, ele chega a uma solução clara e universalmente válida da questão.

Mas a matemática não se limita à construção de quantidades (quanta), como no caso da geometria; ocupa-se também com quantidade pura (quantitas), como no caso da álgebra, em que é feita uma abstração completa das propriedades do objeto indicado pela concepção de quantidade. Na álgebra, um certo método de notação por sinais é adotado, e estes indicam as diferentes construções possíveis de quantidades, a extração de raízes e assim por diante. Depois de ter denotado a concepção geral de quantidades, de acordo com suas diferentes relações, as diferentes operações pelas quais a quantidade ou o número aumenta ou diminui são apresentadas na intuição de acordo com as regras gerais. Assim, quando uma quantidade deve ser dividida por outra, os sinais que denotam ambos são colocados na forma peculiar à operação de divisão; e, portanto, álgebra, por meio de uma construção simbólica da quantidade, assim como a geometria,

Agora, qual é a causa dessa diferença na fortuna do filósofo e do matemático, o primeiro segue o caminho das concepções, enquanto o segundo persegue o das intuições, que ele representa, a priori, em correspondência com suas concepções? A causa é evidente pelo que já foi demonstrado na introdução desta crítica. No presente caso, não queremos descobrir proposições analíticas, que podem ser produzidas apenas pela análise de nossas concepções - pois nisso o filósofo teria vantagem sobre seu rival; visamos a descoberta de proposições sintéticas - além disso, proposições sintéticas que podem ser conhecidas a priori. Não devo me limitar ao que realmente cogito em minha concepção de triângulo, pois isso nada mais é do que a mera definição; Devo tentar ir além disso e chegar a propriedades que não estão contidas, apesar de pertencerem à concepção. Agora, isso é impossível, a menos que eu determine o objeto presente em minha mente de acordo com as condições, seja de intuição empírica ou pura. No primeiro caso, eu deveria ter uma proposição empírica (alcançada pela medida real dos ângulos do triângulo), que não possuiria nem universalidade nem necessidade; mas isso não teria valor. Neste último, procedo por construção geométrica, por meio da qual coleciono, em pura intuição, como faria em uma intuição empírica, todas as várias propriedades que pertencem ao esquema de um triângulo em geral,

Seria inútil filosofar sobre o triângulo, ou seja, refletir discursivamente sobre ele; Eu não deveria ir além da definição com a qual fui obrigado a estabelecer. Certamente existem proposições sintéticas transcendentais que são estruturadas por meio de concepções puras e que formam a distinção peculiar da filosofia; mas elas não se relacionam a nada específico, mas a algo em geral, e enunciam as condições sob as quais a percepção dela pode se tornar parte de uma experiência possível. Mas a ciência da matemática não tem nada a ver com essas questões, nem com a questão da existência de qualquer maneira; preocupa-se meramente com as propriedades dos objetos em si, apenas na medida em que elas estejam relacionadas à concepção dos objetos.

No exemplo acima, tentamos apenas mostrar a grande diferença que existe

entre o emprego discursivo da razão na esfera das concepções e seu exercício intuitivo por meio da construção de concepções. Naturalmente, surge a pergunta: qual é a causa que exige esse duplo exercício da razão e como devemos descobrir se é o método filosófico ou matemático que a razão está buscando em um argumento?

Todo o nosso conhecimento relaciona-se, finalmente, a possíveis intuições, pois é somente isso que apresenta objetos à mente. Uma concepção a priori ou não empírica contém uma pura intuição - e, neste caso, pode ser construída; ou contém apenas a síntese de possíveis intuições, que não são dadas a priori. Nesse último caso, pode nos ajudar a formar julgamentos sintéticos a priori, mas apenas no método discursivo, por concepções, não no intuitivo, por meio da construção de concepções.

A única intuição a priori é a da forma pura dos fenômenos - espaço e tempo. Uma concepção de espaço e tempo como quanta pode ser apresentada a priori na intuição, isto é, construída sozinha com sua qualidade (figura) ou como quantidade pura (a mera síntese do homogêneo), por meio de número. Mas a questão dos fenômenos, pela qual as coisas são dadas no espaço e no tempo, pode ser apresentada apenas na percepção a posteriori. A única concepção que representa a priori esse conteúdo empírico dos fenômenos é a concepção de uma coisa em geral; e a priori cognição sintética dessa concepção pode nos dar nada mais do que a regra para a síntese daquilo que pode estar contido na correspondente percepção a posteriori; é totalmente inadequado apresentar uma intuição a priori do objeto real, que deve necessariamente ser empírico.

Proposições sintéticas, que se relacionam com coisas em geral, cuja intuição a priori é impossível, são transcendentais. Por esse motivo, proposições transcendentais não podem ser enquadradas por meio da construção de concepções; eles são a priori e baseados inteiramente nas próprias concepções. Eles contêm apenas a regra, pela qual devemos buscar no mundo da percepção ou experimentar a unidade sintética daquilo que não pode ser intuído a priori. Mas são incompetentes em apresentar qualquer

uma das concepções que aparecem nelas numa intuição a priori ; estes podem ser dados apenas a posteriori , na experiência, o que, no entanto, só é possível através desses princípios sintéticos.

Se quisermos formar um julgamento sintético a respeito de uma concepção, devemos ir além dela, até a intuição em que ela é dada. Se mantivermos o que está contido na concepção, o julgamento é meramente analítico - é apenas uma explicação do que cogitamos na concepção. Mas posso passar da concepção para a intuição pura ou empírica que lhe corresponde. Posso examinar minha concepção in concreto e conhecer, a priori ou a posteriori, o que encontro no objeto da concepção. O primeiro - cognição a priori - é cognição racional-matemática por meio da construção da concepção; o último - a posteriori cognição - é uma cognição puramente empírica, que não possui os atributos de necessidade e universalidade. Assim, posso analisar a concepção que tenho do ouro; mas não obtenho novas informações com essa análise, apenas enumero as diferentes propriedades que havia conectado à noção indicada pela palavra. Meu conhecimento ganhou clareza e organização lógica, mas nenhuma adição foi feita a ele. Mas se eu pegar o assunto indicado por esse nome e submetê-lo ao exame dos meus sentidos, posso formar várias proposições sintéticas - embora ainda empíricas. A concepção matemática de um triângulo que eu deveria construir, isto é, apresentar a priori intuição e, dessa maneira, atinge a cognição racional-sintética. Mas quando a concepção transcendental de realidade, substância ou poder é apresentada à minha mente, percebo que ela não se relaciona ou indica uma intuição empírica ou pura, mas indica apenas a síntese de intuições empíricas, que não podem ser é claro que seja dada a priori . A síntese em tal concepção não pode prosseguir a priori - sem o auxílio da experiência - para a intuição que corresponde à concepção; e, por esse motivo, nenhuma dessas concepções pode produzir uma proposição sintética determinante; elas nunca podem apresentar mais do que um princípio da síntese de possíveis intuições empíricas.

No caso da concepção de causa, realmente vou além da concepção empírica de um evento - mas não à intuição que apresenta essa concepção em

concreto , mas apenas às condições de tempo, que podem ser encontradas na experiência como correspondendo a elas. a concepção. Meu procedimento é, portanto, estritamente de acordo com as concepções; Em um caso deste tipo, não posso empregar a construção de concepções, porque a concepção é apenas uma regra para a síntese de percepções, que não são intuições puras e que, portanto, não podem ser dadas a priori .

Uma proposição transcendental é, portanto, uma cognição sintética da razão por meio de concepções puras e do método discursivo, e torna possível toda a unidade sintética na cognição empírica, embora não possa nos apresentar intuição a priori .

Existe, portanto, um duplo exercício da razão. Ambos os modos têm em comum as propriedades da universalidade e uma origem a priori , mas são, em seu procedimento, de caráter amplamente diferente. A razão disso é que, no mundo dos fenômenos, em que apenas objetos são apresentados à nossa mente, existem dois elementos principais - a forma da intuição (espaço e tempo), que pode ser percebida e determinada completamente a priori , e a matéria ou conteúdo - aquilo que é apresentado no espaço e no tempo e que, conseqüentemente, contém algo - uma existência correspondente aos nossos poderes de sensação. Quanto a este último, que nunca pode ser dado de modo determinado, exceto pela experiência, não há a priori noções que lhe dizem respeito, exceto as concepções indeterminadas da síntese de possíveis sensações, na medida em que elas pertencem (em uma possível experiência) à unidade da consciência. Quanto ao primeiro, podemos determinar nossas concepções a priori na intuição, na medida em que somos nós mesmos os criadores dos objetos das concepções no espaço e no tempo - esses objetos sendo considerados simplesmente como quanta. No primeiro caso, a razão procede de acordo com as concepções e nada mais pode do que sujeitar fenômenos a eles - que só podem ser determinados empiricamente, isto é, a posteriori - em conformidade, no entanto, com essas concepções como as regras de toda síntese empírica. No outro caso, a razão procede da construção de concepções; e, como essas concepções se relacionam com uma intuição a priori , eles podem ser dados e

determinados em pura intuição a priori e sem a ajuda de dados empíricos. O exame e a consideração de tudo o que existe no espaço ou no tempo - seja quântico ou não, até que ponto uma coisa em particular (que preenche o espaço ou o tempo) é um substrato primário ou uma mera determinação de alguma outra existência, seja ela relaciona-se a qualquer outra coisa - seja como causa ou efeito, se sua existência é isolada ou em conexão recíproca e dependência de outros, a possibilidade dessa existência, sua realidade e necessidade ou opostos - tudo isso faz parte da cognição da razão no terreno das concepções, e essa cognição é denominada filosófica. Mas para determinar a priori uma intuição no espaço (sua figura), para dividir o tempo em períodos, ou apenas para reconhecer a quantidade de uma intuição no espaço e no tempo, e determiná-la por número - tudo isso é uma operação da razão por meio da construção de concepções, e é chamado de matemático.

O sucesso que acompanha os esforços da razão na esfera da matemática naturalmente promove a expectativa de que a mesma boa sorte será a sua sorte, se aplicar o método matemático em outras regiões do esforço mental além do das quantidades. Seu sucesso é, portanto, grande, pois pode sustentar todas as suas concepções com intuições a priori e, assim, tornar-se um mestre, por assim dizer, da natureza; enquanto a filosofia pura, com suas concepções discursivas a priori, perambula pelo mundo da natureza e não pode credenciar ou mostrar a priori evidência da realidade dessas concepções. Os mestres na ciência da matemática estão confiantes no sucesso desse método; de fato, é uma persuasão comum de que é capaz de ser aplicada a qualquer sujeito do pensamento humano. Eles quase nunca refletiram ou filosofaram sobre sua ciência favorita - uma tarefa de grande dificuldade; e a diferença específica entre os dois modos de empregar a faculdade da razão nunca entrou em seus pensamentos. As regras atuais no campo da experiência comum e que o senso comum imprime em todos os lugares com a sua aprovação são consideradas axiomáticas. De que fonte as concepções de espaço e tempo, com as quais (como os únicos quanta primitivos) eles têm que lidar, entram em suas mentes, é uma pergunta que eles não se preocupam em responder; e acham igualmente desnecessário examinar a origem das concepções puras do entendimento e a extensão de

sua validade. Tudo o que eles têm a ver com eles é empregá-los. Em tudo isso, eles estão perfeitamente certos, se não ultrapassarem os limites da esfera da natureza. Mas eles passam, inconscientemente, do mundo dos sentidos para o terreno inseguro das concepções transcendentais puras (*instabilis tellus, innabilis unda*), onde eles não podem ficar de pé nem nadar, e onde os rastros de seus passos são apagados pelo tempo; enquanto a marcha da matemática é realizada em uma estrada ampla e magnífica, que a posteridade mais recente deve frequentar sem medo de perigo ou impedimento.

Como assumimos a tarefa de determinar, clara e certamente, os limites da pura razão na esfera do transcendentalismo, e à medida que os esforços da razão nessa direção persistem, mesmo após os avisos mais claros e expressivos, ainda resta esperança. chamando-nos além dos limites da experiência para os esplendores do mundo intelectual - torna-se necessário afastar a última âncora dessa esperança falaciosa e fantástica. Devemos, portanto, mostrar que o método matemático é desacompanhado na esfera da filosofia com a menor vantagem - exceto, talvez, que exponha mais claramente sua própria inadequação - que geometria e filosofia são duas coisas bem diferentes, embora entrem em ação. de mãos dadas no campo das ciências naturais e, conseqüentemente, que o procedimento de um nunca pode ser imitado pelo outro.

A evidência da matemática baseia-se em definições, axiomas e demonstrações. Ficarei satisfeito em mostrar que nenhuma dessas formas pode ser empregada ou imitada na filosofia no sentido em que são entendidas pelos matemáticos; e que o geométrico, se empregar seu método na filosofia, terá sucesso apenas na construção de castelos de cartas, enquanto o emprego do método filosófico na matemática pode resultar em nada além de mero palavreado. O negócio essencial da filosofia, de fato, é marcar os limites da ciência; e mesmo o matemático, a menos que seu talento seja naturalmente circunscrito e limitado a esse departamento específico de conhecimento, não pode dar ouvidos surdos às advertências da filosofia ou se colocar acima de sua direção.

1. Das definições.

Uma definição é, como o próprio termo indica, a representação, em bases primárias, da concepção completa de uma coisa dentro de seus próprios limites.

A definição deve descrever completamente a concepção, ou seja, omitir nenhuma das marcas ou sinais de que ela compõe; dentro de seus próprios limites, isto é, deve ser preciso e enumerar não mais sinais do que pertencer à concepção; e por razões primárias, isto é, as limitações dos limites da concepção não devem ser deduzidas de outras concepções, pois nesse caso seria necessária uma prova e a chamada definição seria incapaz de tomar seu lugar no a conta de todos os julgamentos que precisamos formar em relação a um objeto.

Consequentemente, uma concepção empírica não pode ser definida, apenas explicada. Pois, como existe em tal concepção apenas um certo número de marcas ou sinais, que denotam uma certa classe de objetos sensuais, nunca podemos ter certeza de que não cogitamos sob a palavra que indica o mesmo objeto, ao mesmo tempo. maior, em outro menor número de sinais. Assim, uma pessoa pode cogitar em sua concepção de ouro, além de suas propriedades de peso, cor, maleabilidade e resistência à ferrugem, enquanto outra pessoa pode ignorar essa qualidade. Empregamos certos sinais apenas enquanto os exigimos em nome da distinção; novas observações abstraem algumas e acrescentam novas, para que uma concepção empírica nunca permaneça dentro de limites permanentes. É, de fato, inútil definir uma concepção desse tipo. Se, por exemplo, estamos falando da água e de suas propriedades, não paramos com o que realmente pensamos com a palavra água, mas procedemos à observação e à experiência; e a palavra, com os poucos sinais anexados, é mais uma designação do que uma concepção da coisa. Uma definição nesse caso evidentemente não passaria de uma determinação da palavra. Em segundo lugar, nãoa prioriconcepção, como as de substância, causa, direito, aptidão e assim por diante, pode ser definida. Pois nunca posso ter certeza de que a

representação clara de uma dada concepção (que é dada em um estado confuso) foi totalmente desenvolvida, até que eu saiba que a representação é adequada ao seu objeto. Mas, na medida em que a concepção, como é apresentada à mente, pode conter um número de representações obscuras, que não observamos em nossa análise, embora as empregemos em nossa aplicação da concepção, nunca posso ter certeza de que meu a análise é completa, enquanto exemplos podem tornar isso provável, embora nunca possam demonstrar o fato. em vez da definição da palavra, prefiro empregar o termo exposição - uma expressão mais modesta, que o crítico pode aceitar sem renunciar às suas dúvidas quanto à completude da análise de qualquer concepção desse tipo. Como, portanto, nem empírico nem a priori concepções são capazes de definição, temos que ver se o único outro tipo de concepções - concepções arbitrárias - pode ser submetido a essa operação mental. Essa concepção sempre pode ser definida; pois devo saber minuciosamente o que desejei cogitar nela, como fui eu quem a criou, e isso não foi dado à minha mente nem pela natureza do meu entendimento nem pela experiência. Ao mesmo tempo, não posso dizer que, por essa definição, defini um objeto real. Se a concepção é baseada em condições empíricas, se, por exemplo, eu tenho uma concepção de um relógio para um navio, essa concepção arbitrária não me garante a existência ou mesmo a possibilidade do objeto. Minha definição de tal concepção seria, com mais propriedade, denominada declaração de um projeto do que definição de um objeto. a priori . Consequentemente, apenas a ciência da matemática possui definições. Para o objeto aqui, o pensamento é apresentado a priori na intuição; e, portanto, nunca pode conter mais ou menos que a concepção, porque a concepção do objeto foi dada pela definição - e principalmente, isto é, sem derivar a definição de qualquer outra fonte. As definições filosóficas são, portanto, meramente exposições de concepções dadas, enquanto definições matemáticas são construções de concepções originalmente formadas pela própria mente; os primeiros são produzidos por análise, cuja integralidade nunca é demonstrativamente certa, e os segundos por uma síntese. Em uma definição matemática, a concepção é formada, em uma definição filosófica é apenas explicada. A partir disso, segue-se:

(a) Que não devemos imitar, na filosofia, o uso matemático de começar com definições - exceto por meio de hipóteses ou experimentos. Pois, como todas as chamadas definições filosóficas são meramente análises de determinadas concepções, essas concepções, embora apenas de forma confusa, devem preceder a análise; e a exposição incompleta deve preceder a completa, para que possamos extrair certas inferências das características que uma análise incompleta nos permitiu descobrir, antes de chegarmos à exposição ou definição completa da concepção. Em uma palavra, uma definição completa e clara deve, em filosofia, antes formar a conclusão do que o início de nossos trabalhos.

A filosofia é rica em definições defeituosas, especialmente aquelas que contêm alguns dos elementos necessários para formar uma definição completa. Se uma concepção não pudesse ser empregada no raciocínio antes de ser definida, ela se sairia mal de todo pensamento filosófico. Porém, como concepções incompletamente definidas sempre podem ser empregadas sem prejuízo da verdade, na medida em que nossa análise dos elementos contidos nelas prossegue, definições imperfeitas, isto é, proposições que não são propriamente definições, mas meramente aproximações, podem ser usadas com grande vantagem. Em matemática, a definição pertence ad esse, na filosofia ad melius esse . É uma tarefa difícil construir uma definição adequada. Os juristas ainda estão sem uma definição completa da idéia de direito.

Em matemática, pelo contrário, não podemos ter uma concepção anterior à definição; é a definição que nos dá a concepção e, por essa razão, deve formar o início de toda cadeia de raciocínio matemático.

(b) Definições matemáticas não podem ser errôneas. Pois a concepção é dada apenas na e através da definição e, portanto, contém apenas o que foi cogitado na definição. Mas, embora uma definição não possa estar incorreta, no que diz respeito ao seu conteúdo, um erro pode, às vezes, embora raramente, se infiltrar no formulário. Este erro consiste em uma falta de precisão. Assim, a definição comum de um círculo - que é uma linha

curva, todo ponto em que é igualmente distante de outro ponto chamado centro - é defeituosa, pelo fato de que a determinação indicada pela palavra curva é supérflua. Pois deve haver um teorema específico, que pode ser facilmente provado a partir da definição, no sentido de que toda linha, que tem todos os seus pontos em distâncias iguais de outro ponto, deve ser uma linha curva - ou seja, que nem mesmo a menor parte pode ser reta. As definições analíticas, por outro lado, podem ser errôneas em muitos aspectos, seja pela introdução de sinais que não existem realmente na concepção, seja pela falta dessa plenitude que constitui o essencial de uma definição. No último caso, a definição é necessariamente defeituosa, porque nunca podemos estar totalmente certos da integridade de nossa análise. Por essas razões, o método de definição empregado na matemática não pode ser imitado na filosofia. porque nunca podemos estar totalmente certos da completude de nossa análise. Por essas razões, o método de definição empregado na matemática não pode ser imitado na filosofia. porque nunca podemos estar totalmente certos da completude de nossa análise. Por essas razões, o método de definição empregado na matemática não pode ser imitado na filosofia.

2. Dos axiomas.

Esses, na medida em que são imediatamente certos, são princípios sintéticos a priori . Agora, uma concepção não pode ser conectada sinteticamente e, no entanto, imediatamente com outra; porque, se desejamos sair de uma concepção e além dela, é necessária uma terceira cognição mediadora. E, como a filosofia é uma cognição da razão apenas com a ajuda de concepções, não se encontra nela nenhum princípio que mereça ser chamado de axioma. A matemática, por outro lado, pode possuir axiomas, porque sempre pode conectar os predicados de um objeto a priori, e sem nenhum termo mediador, por meio da construção de concepções na intuição. É o caso da proposição: três pontos sempre podem estar em um plano. Por outro lado, nenhum princípio sintético baseado em concepções pode ser imediatamente certo (por exemplo, a proposição: Tudo o que acontece tem uma causa), porque eu preciso de um termo mediador para conectar as duas concepções de evento e causa - ou seja, a condição de

determinação do tempo em uma experiência, e não posso conhecer nenhum princípio imediatamente e apenas a partir de concepções. Os princípios discursivos são, portanto, muito diferentes dos princípios ou axiomas intuitivos. Os primeiros sempre exigem dedução, a qual, no caso dos últimos, pode ser totalmente dispensada. Axiomas são, por esse motivo, sempre evidentes, enquanto princípios filosóficos, qualquer que seja o grau de certeza que possuem, não pode reivindicar tal distinção. Nenhuma proposição sintética de pura razão transcendental pode ser tão evidente, como muitas vezes é precipitado o suficiente declarar, como a afirmação, que duas vezes duas são quatro. É verdade que, no Analítico, introduzi na lista de princípios do entendimento puro, certos axiomas da intuição; mas o princípio discutido não era em si um axioma, mas serviu apenas para apresentar o princípio da possibilidade de axiomas em geral, enquanto na verdade não era nada além de um princípio baseado em concepções. Pois é uma parte do dever da filosofia transcendental estabelecer a possibilidade da própria matemática. A filosofia não possui, portanto, axiomas e não tem o direito de impor sua não pode reivindicar tal distinção. Nenhuma proposição sintética de pura razão transcendental pode ser tão evidente, como muitas vezes é precipitado o suficiente declarar, como a afirmação, que duas vezes duas são quatro. É verdade que, no Analítico, introduzi na lista de princípios do entendimento puro, certos axiomas da intuição; mas o princípio discutido não era em si um axioma, mas serviu apenas para apresentar o princípio da possibilidade de axiomas em geral, enquanto na verdade não era nada além de um princípio baseado em concepções. Pois é uma parte do dever da filosofia transcendental estabelecer a possibilidade da própria matemática. A filosofia não possui, portanto, axiomas e não tem

o direito de impor sua como a afirmação, duas vezes duas são quatro. É verdade que, no Analítico, introduzi na lista de princípios do entendimento puro, certos axiomas da intuição; mas o princípio discutido não era em si um axioma, mas serviu apenas para apresentar o princípio da possibilidade de axiomas em geral, enquanto na verdade não era nada além de um princípio baseado em concepções. Pois é uma parte do dever da filosofia transcendental estabelecer a possibilidade da própria matemática. A filosofia não possui, portanto, axiomas e não tem o direito de impor sua como a afirmação, duas vezes duas são quatro. É verdade que, no Analítico, introduzi na lista de princípios do entendimento puro, certos axiomas da intuição; mas o princípio discutido não era em si um axioma, mas serviu apenas para apresentar o princípio da possibilidade de axiomas em geral, enquanto na verdade não era nada além de um princípio baseado em concepções. Pois é uma parte do dever da filosofia transcendental estabelecer a possibilidade da própria matemática. A filosofia não possui, portanto, axiomas e não tem o direito de impor sua mas serviu apenas para apresentar o princípio da possibilidade de axiomas em geral, enquanto na verdade não passava de um princípio baseado em concepções. Pois é uma parte do dever da filosofia transcendental estabelecer a possibilidade da própria matemática. A filosofia não possui, portanto, axiomas e não tem o direito de impor sua mas serviu apenas para apresentar o princípio da possibilidade de axiomas em geral, enquanto na verdade não passava de um princípio baseado em concepções. Pois é uma parte do dever da filosofia transcendental estabelecer a possibilidade da própria matemática. A filosofia não possui, portanto, axiomas e não tem o direito de impor sua princípios a priori sobre o pensamento, até que estabeleça sua autoridade e validade mediante uma dedução completa.

3. Das manifestações.

Somente uma prova apodítica, baseada na intuição, pode ser denominada demonstração. A experiência nos ensina o que é, mas não pode nos convencer de que poderia não ter sido de outra forma. Portanto, uma prova com base empírica não pode ser apodítica. Concepções a priori, na cognição discursiva, nunca podem produzir certeza ou evidência intuitiva, por mais

certo que seja o julgamento que apresentam. Somente a matemática, portanto, contém demonstrações, porque não deduz sua cognição das concepções, mas da construção das concepções, isto é, da intuição, que pode ser dada a priori de acordo com as concepções. O método da álgebra, nas equações, das quais a resposta correta é deduzida pela redução, é um tipo de construção - não geométrica, mas sim de símbolos - em que todas as concepções, especialmente as das relações de grandezas, são representadas na intuição por signos. ; e assim as conclusões dessa ciência são protegidas dos erros pelo fato de que toda prova é submetida a evidência ocular. A cognição filosófica não possui essa vantagem, sendo necessário considerar o general sempre em abstracto (por meio de concepções), enquanto a matemática sempre pode considerá-lo em concreto (em uma intuição individual) e, ao mesmo tempo, por meio de priorirepresentação, pela qual todos os erros são manifestos aos sentidos. As primeiras - provas discursivas - devem ser chamadas de provas acroamatas, em vez de demonstrações, pois apenas palavras são empregadas nelas, enquanto demonstrações apropriadas, como o próprio termo indica, sempre exigem uma referência à intuição do objeto.

Resulta de todas essas considerações que não é consonante com a natureza da filosofia, especialmente na esfera da razão pura, empregar o método dogmático e adornar-se com os títulos e insígnias da ciência matemática. Não pertence a essa ordem e só pode esperar uma união fraterna com essa ciência. Suas tentativas de evidência matemática são pretensões vãs, que apenas podem impedi-lo de seu verdadeiro objetivo, que é detectar o procedimento ilusório da razão ao transgredir seus limites adequados, e ao explicar e analisar completamente nossas concepções, nos conduzir da penumbra. regiões de especulação para a região clara de autoconhecimento modesto. A razão não deve, portanto, em seus empreendimentos transcendentais, esperar com tanta confiança, como se o caminho que ela estivesse seguindo levasse direto ao seu objetivo,

Eu divido todas as proposições apodeíticas, demonstráveis ou imediatamente certas, em dogmata e mathemata . Uma proposição

sintética direta, baseada em concepções, é um dogma; uma proposição do mesmo tipo, baseada na construção de concepções, é um matema . Os julgamentos analíticos não nos ensinam mais sobre um objeto do que o que estava contido na concepção que tivemos dele; porque eles não estendem nossa cognição além da nossa concepção de um objeto, apenas elucidam a concepção. Portanto, eles não podem estar com propriedade denominada dogmas. Dos dois tipos de prioriproposições sintéticas acima mencionadas, somente aquelas que são empregadas na filosofia podem, de acordo com o modo geral da fala, ostentar esse nome; os de aritmética ou geometria não seriam justamente assim denominados. Assim, o modo costumeiro de falar confirma a explicação dada acima, e a conclusão a que chegamos, que apenas os julgamentos baseados em concepções, não na construção de concepções, podem ser denominados dogmáticos.

Assim, a razão pura, na esfera da especulação, não contém um único julgamento sintético direto baseado em concepções. Por meio de idéias, é, como mostramos, incapaz de produzir julgamentos sintéticos, que são objetivamente válidos; por meio das concepções do entendimento, estabelece certos princípios indubitáveis, não diretamente, porém, com base nas concepções, mas apenas indiretamente por meio da relação dessas concepções com algo de natureza puramente contingente, a saber, experiência possível. Quando a experiência é pressuposta, esses princípios são apodeicisticamente certos, mas em si mesmos e diretamente, eles nem sequer podem ser conhecidos a priori.. Assim, as concepções dadas de causa e evento não serão suficientes para a demonstração da proposição: Todo evento tem uma causa. Por esse motivo, não é um dogma; embora de outro ponto de vista, o da experiência, seja capaz de ser provado para demonstração. O termo apropriado para tal proposição é princípio, e não teorema (embora exija ser provado), porque possui a notável peculiaridade de ser a condição da possibilidade de seu próprio fundamento de prova, ou seja, experiência e formando um pressuposto necessário em toda observação empírica.

Se então, na esfera especulativa da razão pura, nenhum dogma é

encontrado; todos os métodos dogmáticos, emprestados da matemática ou inventados por pensadores filosóficos, são igualmente inapropriados e ineficientes. Eles servem apenas para ocultar erros e falácias e enganar a filosofia, cujo dever é ver que a razão segue um caminho seguro e reto. Um método filosófico pode, no entanto, ser sistemático. Por nossa razão, é subjetivamente considerado, ele próprio um sistema e, na esfera de meras concepções, um sistema de investigação de acordo com os princípios da unidade, sendo o material fornecido apenas pela experiência. Mas este não é o lugar apropriado para discutir o método peculiar da filosofia transcendental, pois nossa tarefa atual é simplesmente examinar se nossas faculdades são capazes de erguer um edifício com base na razão pura,

SEÇÃO II A disciplina da razão pura na polêmica.

A razão deve estar sujeita, em todas as suas operações, a críticas, as quais devem sempre ser permitidas a exercer suas funções sem restrições; caso contrário, seus interesses são ameaçados e sua influência desagradável à suspeita. Não há nada, por mais útil, por mais sagrado que seja, que possa reivindicar isenção do exame de busca deste tribunal supremo, que não respeita as pessoas. A própria existência da razão depende dessa liberdade; pois a voz da razão não é a de um poder ditatorial e despótico, é como o voto dos cidadãos de um estado livre, cujo membro deve ter o privilégio de expressar livremente suas dúvidas e possuir até o direito de veto.

Mas, embora a razão nunca possa recusar-se a se submeter ao tribunal de críticas, ela nem sempre teme o julgamento deste tribunal. A razão pura, no entanto, quando engajada na esfera do dogmatismo, não é tão consciente de uma estrita observância de suas leis mais altas, que aparece diante de uma razão judicial mais alta com perfeita confiança. Pelo contrário, deve renunciar às suas magníficas pretensões dogmáticas na filosofia.

Muito diferente é o caso quando tem que se defender, não perante um juiz, mas contra um igual. Se afirmações dogmáticas são avançadas no lado negativo, em oposição àquelas feitas em razão do lado positivo, sua

justificação kat authrhopon é completa, embora a prova de suas proposições é kat aletheian insatisfatória.

Por polêmica da razão pura, entendo a defesa de suas proposições feitas pela razão, em oposição às contra-proposições dogmáticas avançadas por outras partes. A questão aqui não é se suas próprias declarações também podem não ser falsas; apenas considera o fato de que a razão prova que o oposto não pode ser estabelecido com certeza demonstrativa, nem mesmo afirmado com maior grau de probabilidade. A razão não guarda seus bens sob sofrimento; pois, embora ela não possa lhes mostrar um título perfeitamente satisfatório, ninguém pode provar que ela não é a possuidora legítima.

É uma reflexão melancólica que a razão, em seu mais alto exercício, cai em um antitético; e que o tribunal supremo para resolver as diferenças não deve estar em união consigo mesmo. É verdade que tivemos que discutir a questão de um antitético aparente, mas descobrimos que era baseado em um equívoco. De acordo com o preconceito comum, os fenômenos eram vistos como coisas em si mesmos, e, portanto, uma completude absoluta em sua síntese era requerida de um modo ou de outro (se mostrou impossível em ambos); uma demanda totalmente fora de lugar em relação aos fenômenos. Não havia, portanto, autocontradição real da razão nas proposições: a série de fenômenos dados em si mesmos tem um começo absolutamente primeiro; e: Esta série é absolutamente e em si mesma sem começo.

Mas há casos em que um mal-entendido semelhante não pode ser fornecido e a disputa deve permanecer instável. Tomemos, por exemplo, a proposição teísta: existe um Ser Supremo; e, por outro lado, a contra-afirmação ateuísta: Não existe Ser Supremo; ou, na psicologia: tudo o que pensa possui o atributo de unidade absoluta e permanente, que é totalmente diferente da unidade transitória dos fenômenos materiais; e a contra-proposição: a alma não é uma unidade imaterial e sua natureza é transitória, como a dos fenômenos. Os objetos dessas perguntas não contêm elementos

heterogêneos ou contraditórios, pois se relacionam com as coisas em si mesmas, e não com os fenômenos. Surgiria, de fato, uma contradição real, se a razão surgisse com uma afirmação apenas do lado negativo dessas questões.

Não posso concordar com a opinião de vários pensadores admiráveis - Sulzer entre os demais - de que, apesar da fraqueza dos argumentos usados até agora, podemos esperar, um dia, ver demonstrações suficientes das duas proposições cardinais de pura razão - a existência de um Ser Supremo e a imortalidade da alma. Estou certo, pelo contrário, que isso nunca será o caso. Pois em que base a razão pode fundamentar tais proposições sintéticas, que não se relacionam com os objetos da experiência e suas possibilidades internas? Mas também é demonstrativamente certo que ninguém jamais será capaz de manter o contrário com o mínimo de probabilidade. Pois, como ele pode tentar tal prova apenas com base na razão pura, ele é obrigado a provar que um Ser Supremo e um sujeito pensante no caráter de uma inteligência pura, são impossíveis. Mas onde ele encontrará o conhecimento que pode capacitá-lo a pronunciar julgamentos sintéticos em relação às coisas que transcendem a região da experiência? Podemos, portanto, ter certeza de que o contrário nunca será demonstrado. Não precisamos, portanto, recorrer a argumentos escolásticos; podemos sempre admitir a verdade daquelas proposições que são consistentes com os interesses especulativos da razão na esfera da experiência e formam, além disso, o único meio de unir a especulativa ao interesse prático. Nosso oponente, que não deve ser considerado aqui apenas um crítico, podemos estar prontos para nos encontrar com um não liquet que não pode deixar de desconcertá-lo; embora não possamos negar seu direito a uma réplica semelhante, pois temos do nosso lado a vantagem do apoio à máxima subjetiva da razão,

Deste ponto de vista, não há propriamente nenhum antitético da razão pura. Pois a única arena para tal luta estaria no campo da pura teologia e psicologia; mas neste terreno não pode aparecer combatente a quem precisamos temer. O ridículo e a jactância podem ser suas únicas armas; e

pode-se rir disso como brincadeira de criança. Essa consideração restaura à razão sua coragem; pois que fonte de confiança poderia ser encontrada, se ela, cuja vocação é destruir o erro, estivesse em desacordo consigo mesma e sem qualquer esperança razoável de alcançar um estado de repouso permanente?

Tudo na natureza é bom para algum propósito. Até venenos são úteis; eles destroem os efeitos malignos de outros venenos gerados em nosso sistema e devem sempre encontrar um lugar em toda farmacopéia completa. As objeções levantadas contra as falácias e sofismas da razão especulativa são objeções dadas pela natureza dessa razão e, portanto, devem ter um destino e um objetivo que só podem ser para o bem da humanidade. Para que propósito a Providência levantou muitos objetos, nos quais temos o interesse mais profundo, tão acima de nós, que tentamos em vão conhecê-los com certeza, e nossos poderes de visão mental são mais empolgados do que satisfeitos pelos vislumbres que poderemos ter apreender? É muito duvidoso que seja para nosso benefício avançar afirmações ousadas sobre assuntos envolvidos em tal obscuridade; talvez isso seja prejudicial para nossos melhores interesses. Mas, sem dúvida, é sempre benéfico deixar a investigação e a razão crítica em perfeita liberdade e permitir que ela cuide de seus próprios interesses, que são promovidos tanto por sua limitação quanto por sua extensão de seus pontos de vista, e que sempre sofrem com a interferência de potências estrangeiras, forçando-a, contra suas tendências naturais, a se curvar a certos desígnios preconcebidos.

Permita que seu oponente diga o que ele acha razoável e lute contra ele apenas com as armas da razão. Não se preocupe com os interesses práticos da humanidade - estes nunca estão ameaçados em uma disputa puramente especulativa. Tal disputa serve apenas para divulgar a antinomia da razão, que, como tem sua origem na natureza da razão, deve ser minuciosamente investigada. A razão é beneficiada pelo exame de um sujeito de ambos os lados, e seus julgamentos são corrigidos por serem limitados. Não é o assunto que pode dar ocasião à disputa, mas a maneira. Pois é perfeitamente admissível empregar, na presença da razão, a linguagem de

uma fé firmemente enraizada, mesmo depois de termos sido obrigados a renunciar a todas as pretensões ao conhecimento.

Se perguntássemos ao desapaixionado David Hume - um filósofo dotado, em um grau que poucos são, de um julgamento bem equilibrado: que motivo o levou a gastar tanto trabalho e pensamento para minar a persuasão consoladora e benéfica de que a razão é capaz de nos garantir a existência e nos apresentar uma concepção determinada de um Ser Supremo? - sua resposta seria: nada além do desejo de ensinar a razão conhecer melhor seus próprios poderes e, ao mesmo tempo, uma antipatia pelo procedimento pelo qual essa faculdade foi obrigada a apoiar conclusões precipitadas e impedida de confessar as fraquezas internas que não pode deixar de sentir quando entra em um rígido auto-exame. Se, por outro lado, perguntarmos a Priestley - um filósofo que não gostava de especulações transcendentais, mas foi inteiramente dedicado aos princípios do empirismo - quais eram seus motivos para derrubar esses dois pilares principais da religião - as doutrinas da liberdade de vontade e da imortalidade da alma (em sua opinião, a esperança de uma vida futura é apenas a expectativa do milagre da ressurreição) - esse filósofo, ele próprio um professor zeloso e piedoso de religião, não poderia dar outra resposta senão: agi no interesse da razão, que sempre sofre, quando certos objetos são explicados e julgados por uma referência a outras supostas leis que não sejam de natureza material - as únicas leis que conhecemos de maneira determinada. Seria injusto condenar o último filósofo, que se esforçou para harmonizar suas opiniões paradoxais com os interesses da religião e subestimar um homem honesto e reflexivo, porque se vê perdido no momento em que sai do campo das ciências naturais. A mesma graça deve ser concedida a Hume, um homem não menos bem-disposto e tão irrepreensível em seu caráter moral, que levou suas especulações abstratas a um comprimento extremo, porque, como ele acreditava corretamente, o objetivo delas reside inteiramente além dos limites da ciência natural e dentro da esfera das idéias puras.

O que deve ser feito para evitar o perigo que, no presente caso, parece ameaçar os melhores interesses da humanidade? O curso a seguir em relação a esse assunto é perfeitamente claro e natural. Que cada pensador siga seu próprio caminho; se ele mostra talento, se for evidencia um pensamento profundo, em uma palavra, se ele mostra que possui o poder do raciocínio - a razão é sempre a ganhadora. Se você recorrer a outros meios, se tentar coagir a razão, se elevar o grito de traição à humanidade, se excitar os sentimentos da multidão, que não conseguem entender nem simpatizar com essas especulações sutis - você apenas se fará ridículo. Pois a questão não se refere à vantagem ou desvantagem que se espera que colhamos com essas investigações; a questão é apenas até que ponto a razão pode avançar no campo da especulação, além de todos os tipos de interesse, e se podemos depender dos esforços da razão especulativa ou devemos renunciar a toda a confiança nela. Em vez de se juntar aos combatentes, é sua parte ser um espectador tranquilo da luta - uma luta trabalhosa pelas partes envolvidas, mas que assistiu, tanto em seu progresso quanto em seu resultado, com as consequências mais vantajosas para os interesses do pensamento e conhecimento. É absurdo esperar que a Razão seja esclarecida e, ao mesmo tempo, prescrever-lhe que lado da questão ela deve adotar. Além disso, a razão é suficientemente controlada por seu próprio poder, os limites impostos a ela por sua própria natureza são suficientes; não é necessário colocar sobre ela guardas adicionais, como se seu poder fosse perigoso para a constituição do estado intelectual. Na dialética da razão, não há vitórias conquistadas que precisem, no mínimo, perturbar sua tranquilidade.

O conflito da dialética é uma necessidade da razão, e não podemos deixar de desejar que ela tenha sido conduzida há muito tempo com essa perfeita liberdade que deveria ser sua condição essencial. Nesse caso, deveríamos ter recebido, em um período anterior, críticas profundas e maduras, que devem ter posto fim a todas as disputas dialéticas, expondo as ilusões e preconceitos em que se originaram.

Existe na natureza humana uma propensão indigna - uma propensão que,

como tudo o que brota da natureza, deve em seu propósito final ser propício ao bem da humanidade - para ocultar nossos sentimentos reais e expressar apenas certas opiniões recebidas, que são considerados ao mesmo tempo seguros e promotores do bem comum. É verdade que essa tendência, não apenas para esconder nossos sentimentos reais, mas para professar aqueles que podem nos ganhar favor aos olhos da sociedade, não apenas civilizou, mas, em certa medida, nos moralizou; como ninguém pode romper a cobertura externa de respeitabilidade, honra e moralidade, e, portanto, os aparentemente bons exemplos que vemos ao nosso redor formam uma excelente escola de aprimoramento moral, desde que nossa crença em sua genuinidade permaneça inalterada. Mas essa disposição de nos representar como melhores do que somos e de expressar opiniões que não são nossas, pode ser nada mais que um tipo de arranjo provisório da natureza para nos conduzir da grosseria de um estado incivilizado e nos ensinar como assumir pelo menos a aparência e a maneira do bem que vemos. Mas quando princípios verdadeiros foram desenvolvidos e obtiveram uma base segura em nosso hábito de pensar, esse convencionalismo deve ser atacado com vigor, senão corrompe o coração e verifica o crescimento de boas disposições com a erva daninha das aparências do ar. e nos ensinar a assumir pelo menos a aparência e a maneira do bem que vemos. Mas quando princípios verdadeiros foram desenvolvidos e obtiveram uma base segura em nosso hábito de pensar, esse convencionalismo deve ser atacado com vigor, senão corrompe o coração e verifica o crescimento de boas disposições com a erva daninha das aparências do ar. e nos ensinar a assumir pelo menos a aparência e a maneira do bem que vemos. Mas quando princípios verdadeiros foram desenvolvidos e obtiveram uma base segura em nosso hábito de pensar, esse convencionalismo deve ser atacado com vigor, senão corrompe o coração e verifica o crescimento de boas disposições com a erva daninha das aparências do ar.

Lamento observar a mesma tendência à deturpação e hipocrisia na esfera da discussão especulativa, onde há menos tentação de restringir a livre expressão do pensamento. Pois o que pode ser mais prejudicial aos interesses da inteligência do que falsificar nossos sentimentos reais, ocultar as dúvidas que sentimos em relação a nossas declarações ou manter a

validade dos fundamentos da prova que sabemos ser insuficientes? Enquanto a mera vaidade pessoal é a fonte desses artifícios indignos - e esse é geralmente o caso em discussões especulativas, que são na maioria desprovidas de interesse prático e incapazes de uma demonstração completa - a vaidade do partido oposto exagera tanto quanto outro lado; e assim o resultado é o mesmo, apesar de não ter surgido tão cedo como se a disputa tivesse sido conduzida com espírito sincero e reto. Mas onde a massa considera a noção de que o objetivo de certos especuladores sutis é nada menos do que abalar os próprios fundamentos do bem-estar e da moralidade públicos - parece não apenas prudente, mas até digno de elogios, manter a boa causa por argumentos ilusórios, do que dar a nossos supostos oponentes a vantagem de baixar nossas declarações ao tom moderado de uma convicção meramente prática e de nos obrigar a confessar nossa incapacidade de obter certeza apodítica em assuntos especulativos. Mas devemos refletir que não há nada, no mundo, mais fatal para a manutenção de uma boa causa do que engano, deturpação e falsidade. Que as leis mais estritas da honestidade devam ser observadas na discussão de um assunto puramente especulativo é o menor requisito que pode ser feito. Se pudéssemos contar com segurança, mesmo com tão pouco, o conflito de razões especulativas sobre as questões importantes de Deus, imortalidade e liberdade, teria sido decidido há muito tempo ou seria muito em breve chegado a uma conclusão. Mas, em geral, a retidão da defesa está em uma relação inversa com a bondade da causa; e talvez mais honestidade e justiça sejam demonstradas por quem nega do que por quem defende essas doutrinas. teria sido decidido há muito tempo ou muito em breve seria levado a uma conclusão. Mas, em geral, a retidão da defesa está em uma relação inversa com a bondade da causa; e talvez mais honestidade e justiça sejam demonstradas por quem nega do que por quem defende essas doutrinas. teria sido decidido há muito tempo ou muito em breve seria levado a uma conclusão. Mas, em geral, a retidão da defesa está em uma relação inversa com a bondade da causa; e talvez mais honestidade e justiça sejam demonstradas por quem nega do que por quem defende essas doutrinas.

Vou me convencer, então, de que tenho leitores que não desejam ver uma

causa justa defendida por argumentos injustos. Isso agora reconhecerá o fato de que, de acordo com os princípios desta Crítica, se considerarmos não o que é, mas o que deveria ser o caso, não pode haver realmente nenhuma polêmica da razão pura. Pois como duas pessoas podem contestar uma coisa, cuja realidade não pode se apresentar na experiência real ou mesmo na possível experiência? Cada um adota o plano de meditar sobre sua idéia com o objetivo de extrair dela, se puder, o que é mais do que a idéia, ou seja, a realidade do objeto que ela indica. Como eles resolverão a disputa, uma vez que nenhum deles é capaz de fazer suas afirmações diretamente compreensíveis e certas, mas deve restringir-se a atacar e confundir os de seu oponente? Todas as declarações enunciadas pela razão pura transcendem as condições da experiência possível, além da esfera da qual não podemos descobrir nenhum critério da verdade, enquanto são ao mesmo tempo enquadradas de acordo com as leis do entendimento, aplicáveis apenas à experiência; e, portanto, é o destino de todas essas discussões especulativas que, enquanto o partido ataca o lado mais fraco de seu oponente, ele infalivelmente abre suas próprias fraquezas.

A crítica da razão pura pode ser considerada o mais alto tribunal de todas as disputas especulativas; pois não está envolvido nessas disputas, que têm uma relação imediata com certos objetos e não com as leis da mente, mas é instituído com o objetivo de determinar os direitos e limites da razão.

Sem o controle das críticas, a razão está, por assim dizer, em um estado de natureza e só pode estabelecer suas reivindicações e afirmações pela guerra. A crítica, ao contrário, ao decidir todas as questões de acordo com as leis fundamentais de sua própria instituição, garante-nos a paz da lei e da ordem e nos permite discutir todas as diferenças da maneira mais tranquila de um processo legal. No primeiro caso, as disputas terminam com a vitória, que ambos os lados podem reivindicar e que é seguida por um armistício vazio; neste último, por uma sentença que, ao atingir a raiz de todas as diferenças especulativas, garante a todos os envolvidos uma paz duradoura. As disputas intermináveis de uma razão dogmatizante nos obrigam a procurar algum modo de chegar a uma decisão estabelecida por uma

investigação crítica da própria razão;

Essa liberdade permitirá, entre outras coisas, declarar abertamente as dificuldades e dúvidas que nós mesmos somos incapazes de resolver, sem ser criticados por isso como cidadãos turbulentos e perigosos. Esse privilégio faz parte dos direitos nativos da razão humana, que não reconhece outro juiz além da razão universal da humanidade; e como essa razão é a fonte de todo progresso e aprimoramento, esse privilégio deve ser considerado sagrado e inviolável. Além disso, é imprudente denunciar como perigoso quaisquer afirmações ousadas contra ou ataques precipitados contra uma opinião mantida pela maior e mais moral classe da comunidade; pois isso lhes daria uma importância que eles não merecem. Quando ouço que a liberdade de vontade, a esperança de uma vida futura, e a existência de Deus foi derrubada pelos argumentos de algum escritor capaz, sinto um forte desejo de ler seu livro; pois espero que ele acrescente ao meu conhecimento e dê maior clareza e distinção aos meus pontos de vista pelo poder argumentativo mostrado em seus escritos. Mas estou perfeitamente certo, mesmo antes de abrir o livro, que ele não teve sucesso em um único ponto, não porque acredito que possuo demonstrações irrefutáveis dessas importantes proposições, mas porque essa crítica transcendental, que Para mim, o poder e os limites da razão pura me convenceram plenamente de que, como é insuficiente para estabelecer a afirmativa, é tão impotente e, mais ainda, assegurar-nos a verdade da resposta negativa a essas perguntas. De que fonte esse pensador livre obtém seu conhecimento de que não existe, por exemplo, nenhum Ser Supremo? Essa proposição está fora do campo da experiência possível e, portanto, além dos limites da cognição humana. Mas eu não leria todas as respostas que o mantenedor dogmático da boa causa dá a seu oponente, porque sei bem de antemão que ele simplesmente atacará as bases falaciosas de seu adversário, sem poder estabelecer suas próprias afirmações. Além disso, um novo argumento ilusório, na construção do qual talento e nitidez são mostrados, é sugestivo de novas idéias e novas linhas de raciocínio, e nesse sentido os velhos e cotidianos sofismas são bastante inúteis. Novamente, o oponente dogmático da religião emprega críticas e nos permite testar e corrigir seus princípios,

Mas, será dito, não devemos advertir os jovens encarregados do cuidado acadêmico contra tais escritos, não devemos preservá-los do conhecimento dessas afirmações perigosas, até que seu julgamento seja amadurecido, ou melhor, até as doutrinas que desejamos inculcar estão tão firmemente enraizados em suas mentes que resistem a todas as tentativas de incutir os dogmas contrários, de qualquer parte que eles possam vir?

Se quisermos nos limitar ao procedimento dogmático na esfera da razão pura, e nos encontrarmos incapazes de resolver tais disputas de outra forma que não nos tornemos uma parte nelas, e estabelecendo contra-afirmações contra as declarações avançadas por nossos oponentes, certamente há nenhum plano mais aconselhável no momento, mas, ao mesmo tempo, nenhum mais absurdo e ineficiente para o futuro, do que manter a mente jovem sob tutela por um tempo, preservando-a - por tanto tempo, pelo menos - da sedução em erro. Mas quando, num período posterior, a curiosidade ou a forma predominante de pensamento coloca tais escritos em suas mãos, as chamadas convicções de seus jovens permanecerão firmes? O jovem pensador, que tem em seu arsenal apenas armas dogmáticas com as quais resistir aos ataques de seu oponente, e quem não pode detectar a dialética latente que reside tanto em suas próprias opiniões quanto nas da parte contrária, vê o avanço de argumentos ilusórios e bases de prova que têm a vantagem da novidade, contra como bases ilusórias de prova destituídas dessa vantagem e que, talvez, suscitem a suspeita de que a credulidade natural de sua juventude tenha sido abusada por seus instrutores. Ele acha que não pode encontrar meios melhores de mostrar que desenvolveu a disciplina de sua minoria do que desprezando essas advertências bem-intencionadas e, não conhecendo nenhum sistema de pensamento além do dogmatismo, ele bebe rascunhos profundos do veneno que é. minar os princípios em que seus primeiros anos foram treinados. vê o avanço de argumentos ilusórios e bases de prova que têm a vantagem da novidade, contra como bases ilusórias de prova destituídas dessa vantagem e que, talvez, excitam a suspeita de que a credulidade natural de sua juventude tenha sido abusada por seus instrutores. Ele acha que não pode encontrar meios melhores de mostrar que desenvolveu a disciplina de sua

minoria do que desprezando essas advertências bem-intencionadas e, não conhecendo nenhum sistema de pensamento além do dogmatismo, ele bebe rascunhos profundos do veneno que é. minar os princípios em que seus primeiros anos foram treinados. vê o avanço de argumentos ilusórios e bases de prova que têm a vantagem da novidade, contra como bases ilusórias de prova destituídas dessa vantagem e que, talvez, excitam a suspeita de que a credulidade natural de sua juventude tenha sido abusada por seus instrutores. Ele acha que não pode encontrar meios melhores de mostrar que desenvolveu a disciplina de sua minoria do que desprezando essas advertências bem-intencionadas e, não conhecendo nenhum sistema de pensamento além do dogmatismo, ele bebe rascunhos profundos do veneno que é. minar os princípios em que seus primeiros anos foram treinados.

Exatamente o oposto do sistema aqui recomendado deve ser seguido na instrução acadêmica. Isso só pode ser efetuado por um treinamento completo na investigação crítica da razão pura. Pois, para colocar em prática os princípios dessa crítica o mais rápido possível e demonstrar sua perfeição, mesmo na presença do mais alto grau de ilusão dialética, o aluno deve examinar as afirmações de ambos os lados das questões especulativas. passo a passo e testá-los por esses princípios. Não pode ser uma tarefa difícil para ele mostrar as falácias inerentes a essas proposições, e assim ele começa cedo a sentir seu próprio poder de se proteger contra a influência de tais argumentos sofisticados, que devem finalmente perder, para ele, todo o seu poder ilusório. . E, embora os mesmos golpes que derrubam o edifício de seu oponente sejam tão fatais para suas próprias estruturas especulativas, se tal ele desejou recuar; ele não precisa sentir nenhuma tristeza em relação a esse aparente infortúnio, pois agora tem diante de si uma perspectiva justa da região prática em que ele pode razoavelmente esperar encontrar uma base mais segura para um sistema racional.

Não existe, portanto, uma polêmica adequada na esfera da razão pura. Ambas as partes agitam o ar e lutam com suas próprias sombras, enquanto ultrapassam os limites da natureza e não conseguem encontrar um ponto

tangível de ataque - nenhuma base firme para seu conflito dogmático. Lute o mais vigorosamente que puderem, as sombras que derrubam, imediatamente recomeçam, como os heróis de Walhalla, e renove a disputa sem sangue e incessante.

Mas também não podemos admitir que exista um emprego cético adequado da razão pura, como o que possa basear-se no princípio da neutralidade em todas as disputas especulativas. Excitar a razão contra si mesma, colocar armas nas mãos do partido, tanto de um lado como nas do outro, e permanecer um espectador imperturbado e sarcástico da luta feroz que se segue, parece, do ponto de vista dogmático. vista, para ser uma peça adequada apenas a uma disposição malévola. Mas, quando o sofista evidencia uma obstinação e cegueira invencíveis e um orgulho que nenhuma crítica pode moderar, não há outro caminho praticável senão opor-se a esse orgulho e obstinação sentimentos e pretensões semelhantes do outro lado, igualmente bem ou mal fundamentados, de modo que a razão, atordoada pelas reflexões assim forçadas, considera necessário moderar sua confiança em tais pretensões e ouvir os conselhos das críticas. Mas não podemos parar com essas dúvidas, muito menos considerar a convicção de nossa ignorância, não apenas como uma cura para o conceito natural do dogmatismo, mas como a solução das disputas nas quais a razão está envolvida consigo mesma. Pelo contrário, o ceticismo é apenas um meio de despertar a razão de seus sonhos dogmáticos e estimulá-la a uma investigação mais cuidadosa de seus próprios poderes e pretensões. Mas, como o ceticismo parece ser o caminho mais curto para uma paz permanente no domínio da filosofia, e como é o caminho seguido por muitos que pretendem dar uma coloração filosófica ao seu desprezo desdenhoso por todas as investigações desse tipo, penso é necessário apresentar aos meus leitores esse modo de pensamento à sua verdadeira luz.

O ceticismo não é um estado permanente pela razão humana.

A consciência da ignorância - a menos que essa ignorância seja reconhecida como absolutamente necessária, em vez de formar a conclusão de minhas

investigações, deve ser o motivo mais forte para sua busca. Toda ignorância é ignorância das coisas ou dos limites do conhecimento. Se minha ignorância é acidental e desnecessária, ela deve me incitar, no primeiro caso, a uma investigação dogmática a respeito dos objetos dos quais eu sou ignorante; no segundo, a uma investigação crítica sobre os limites de todo conhecimento possível. Mas que minha ignorância é absolutamente necessária e inevitável, e que conseqüentemente se abstém do dever de toda investigação adicional, é um fato que não pode ser demonstrado por razões empíricas - a partir da observação - mas apenas por razões críticas, isto é, por um processo completo. investigação sobre as principais fontes de cognição. motivos a priori ; enquanto a limitação empírica da razão, que é meramente uma cognição indeterminada de uma ignorância que nunca pode ser completamente removida, pode ocorrer apenas a posteriori. Em outras palavras, nosso conhecimento empírico é limitado por aquilo que ainda resta para nós sabermos. O antigo conhecimento de nossa ignorância, que só é possível de forma racional, é uma ciência; o último é apenas uma percepção, e não podemos dizer até que ponto as inferências extraídas dela podem se estender. Se eu considero a Terra, como realmente parece aos meus sentidos, como uma superfície plana, sou ignorante até que ponto essa superfície se estende. Mas a experiência me ensina que, aonde quer que eu vá, sempre vejo diante de mim um espaço no qual posso avançar mais; e assim conheço os limites - meramente visuais - do meu conhecimento real da terra, embora eu seja ignorante dos limites da própria terra. Mas, se cheguei a ponto de saber que a Terra é uma esfera e que sua superfície é esférica, posso conhecer a priorie determinar os princípios, a partir do meu conhecimento de uma pequena parte desta superfície - digamos, até certo ponto - o diâmetro e a circunferência da terra; e, apesar de desconhecer os objetos que essa superfície contém, tenho um conhecimento perfeito de seus limites e extensão.

A soma de todos os objetos possíveis de nossa cognição parece-nos uma superfície nivelada, com um horizonte aparente - aquele que forma o limite de sua extensão e que nos foi denominado a idéia de totalidade incondicionada. Atingir esse limite por meios empíricos é impossível, e todas as tentativas de determiná-lo a priori de acordo com um princípio são

igualmente em vão. Mas todas as questões levantadas pela razão pura se relacionam com o que se encontra além deste horizonte, ou, pelo menos, em sua linha de fronteira.

O célebre David Hume foi um daqueles geógrafos da razão humana que acreditam ter dado uma resposta suficiente a todas essas perguntas, declarando que estão além do horizonte do nosso conhecimento - um horizonte que, no entanto, Hume não foi capaz de determinar. Sua atenção foi especialmente direcionada ao princípio da causalidade; e ele observou com perfeita justiça que a verdade desse princípio, e mesmo a validade objetiva da concepção de uma causa, não era comumente baseada em uma percepção clara, ou seja, a prioriconhecimento. Portanto, ele concluiu que essa lei não deriva sua autoridade de sua universalidade e necessidade, mas apenas de sua aplicabilidade geral no curso da experiência e de um tipo de necessidade subjetiva daí resultante, que ele denominou hábito. Da incapacidade da razão de estabelecer esse princípio como uma lei necessária para a aquisição de toda experiência, ele inferiu a nulidade de todas as tentativas da razão de passar pela região do empírico.

Esse procedimento de sujeição do aspecto da razão ao exame e, se necessário, à desaprovação, pode ser chamado de censura da razão. Essa censura deve inevitavelmente nos levar a dúvidas sobre todo emprego transcendente de princípios. Mas este é apenas o segundo passo em nossa investigação. O primeiro passo em relação aos assuntos da pura razão, e que marca a infância dessa faculdade, é o do dogmatismo. A segunda, que acabamos de mencionar, é a do ceticismo, e evidencia que nosso julgamento foi aprimorado pela experiência. Mas um terceiro passo é necessário - indicativo da maturidade e masculinidade do julgamento, que agora estabelece uma base sólida sobre princípios universais e necessários. Este é o período da crítica, em que não examinamos as facta da razão, mas a própria razão, em toda a extensão de seus poderes,cognição a priori ; e assim determinamos não apenas os limites empíricos e sempre mutáveis de nosso conhecimento, mas seus limites necessários e eternos. Demonstramos por princípios indubitáveis, não apenas nossa ignorância em

relação a este ou aquele assunto, mas em relação a todas as questões possíveis de uma determinada classe. Assim, o ceticismo é um lugar de descanso pela razão, no qual pode refletir sobre suas andanças dogmáticas e obter algum conhecimento da região em que se encontra, para que possa seguir seu caminho com maior certeza; mas não pode ser sua morada permanente. Ele deve ocupar sua morada apenas na região de completa certeza, se isso se relaciona com a cognição dos próprios objetos ou com os limites que limitam toda a nossa cognição.

A razão não deve ser considerada como um plano indefinidamente estendido, cujos limites temos apenas um conhecimento geral; deve ser comparado a uma esfera, cujo raio pode ser encontrado a partir da curvatura de sua superfície - isto é, a natureza de proposições sintéticas a priori - e, conseqüentemente, sua circunferência e extensão. Além da esfera da experiência, não há objetos que ela possa conhecer; mais ainda, questões referentes a esses objetos supositivos se referem apenas aos princípios subjetivos de uma determinação completa das relações que existem entre as concepções de entendimento que se encontram dentro dessa esfera.

Na verdade, possuímos cognições sintéticas a priori , como é provado pela existência dos princípios do entendimento, que antecipam a experiência. Se alguém não puder compreender a possibilidade desses princípios, poderá ter algum motivo para duvidar se eles são realmente a priori.; mas ele não pode declarar que são impossíveis e afirmar a nulidade dos passos que a razão pode ter tomado sob sua orientação. Ele só pode dizer: Se percebemos sua origem e autenticidade, poderemos determinar a extensão e os limites da razão; mas, até que possamos fazer isso, todas as proposições relativas a este último são meras afirmações aleatórias. Nessa visão, a dúvida a respeito de toda filosofia dogmática, que procede sem a orientação da crítica, é bem fundamentada; mas não podemos, portanto, negar a capacidade de construir uma filosofia sólida, quando o caminho foi preparado por uma investigação crítica minuciosa. Todas as concepções produzidas e todas as questões levantadas, por pura razão, não residem na esfera da experiência, mas na própria razão, e, portanto, devem ser

resolvidas. e demonstrou ser válido ou inadmissível por essa faculdade. Não temos o direito de recusar a solução de tais problemas, com o argumento de que a solução pode ser descoberta apenas pela natureza das coisas e sob pretensão da limitação das faculdades humanas, pois a razão é o único criador de todas essas idéias, e é, portanto, obrigado a estabelecer sua validade ou a expor sua natureza ilusória.

A polêmica do ceticismo é adequadamente dirigida contra o dogmatista, que erige um sistema de filosofia sem examinar os princípios objetivos fundamentais nos quais se baseia, com o objetivo de evidenciar a futilidade de seus desígnios e, assim, trazê-lo ao conhecimento de seus próprios princípios. próprios poderes. Mas, por si só, o ceticismo não nos fornece nenhuma informação específica em relação aos limites de nosso conhecimento. Todas as tentativas dogmáticas malsucedidas da razão são facia, que é sempre útil submeter à censura do cético. Mas isso não pode nos ajudar a tomar nenhuma decisão sobre as expectativas que a razão almeja para obter mais sucesso em empreendimentos futuros; as investigações do ceticismo não podem, portanto, resolver a disputa sobre os direitos e poderes da razão humana.

Hume é talvez o filósofo cético mais habilidoso e mais engenhoso, e seus escritos, sem dúvida, exerceram a influência mais poderosa no despertar da razão para uma investigação completa de seus próprios poderes. Portanto, será bom retribuir nossos esforços para considerar um pouco o curso do raciocínio que ele seguiu e os erros nos quais ele se desviou, apesar de seguir o caminho da verdade e da certeza.

Hume provavelmente estava ciente, embora nunca tenha desenvolvido claramente a noção, de que procedemos em julgamentos de uma determinada classe além da nossa concepção, se o objeto. Eu denominei esse tipo de julgamento sintético. No que diz respeito à maneira pela qual passo além da minha concepção com o auxílio da experiência, nenhuma dúvida pode ser atendida. A própria experiência é uma síntese de percepções; e emprega percepções para incrementar a concepção, que eu

obtenho por meio de outra percepção. Mas nos sentimos convencidos de que somos capazes de prosseguir além de uma concepção e estender nossa cognição a priori. Tentamos isso de duas maneiras - através do entendimento puro, em relação àquilo que pode se tornar um objeto de experiência, ou, através da razão pura, em relação a tais propriedades das coisas, ou à existência das coisas, como nunca ser apresentado em qualquer experiência. Esse filósofo cético não distinguiu esses dois tipos de julgamentos, como deveria ter feito, mas considerou esse aumento de concepções e, se assim podemos nos expressar, a geração espontânea de entendimento e razão, independentemente da impregnação da experiência, como completamente impossível. O chamado a prioriconsequentemente, considerou os princípios dessas faculdades inválidos e imaginários, e os considerou apenas hábitos subjetivos de pensamento originários da experiência e, portanto, regras puramente empíricas e contingentes, às quais atribuímos uma necessidade e universalidade espúrias. Em apoio a essa estranha afirmação, ele nos referiu ao princípio geralmente reconhecido da relação entre causa e efeito. Nenhuma faculdade da mente pode nos conduzir desde a concepção de uma coisa até a existência de outra coisa; e, portanto, ele acreditava que poderia inferir que, sem experiência, não possuímos nenhuma fonte da qual possamos aumentar uma concepção, e nenhuma base suficiente para nos justificar na elaboração de um julgamento que amplie nossa cognição a priori.. Que a luz do sol, que brilha sobre um pedaço de cera, ao mesmo tempo a derrete, enquanto endurece a argila, nenhum poder do entendimento poderia inferir das concepções que possuíamos anteriormente sobre essas substâncias; muito menos existe uma lei a priori que possa nos levar a tal conclusão, que somente a experiência pode atestar. Por outro lado, vimos em nossa discussão da lógica transcendental que, embora nunca possamos prosseguir imediatamente além do conteúdo da concepção que nos é dada, sempre podemos conhecer completamente a priori - em relação a um terceiro prazo, ou seja, experiência possível - a lei de sua conexão com outras coisas. Por exemplo, se observar que um pedaço de cera derrete, posso perceber a priori que deve ter havido algo (o calor do sol) anterior, que esta lei; embora, sem o auxílio da experiência, eu não pudesse conhecer a priori e de maneira determinada a causa do efeito ou o efeito da causa. Hume estava, portanto, errado ao deduzir, da contingência da determinação de acordo com a lei, a

contingência da própria lei; e a passagem além da concepção de uma coisa para uma possível experiência (que é a priori processo, constituindo a realidade objetiva da concepção), ele confundiu com a nossa síntese de objetos na experiência real, que é sempre, é claro, empírica. Assim, ele também considerava o princípio da afinidade, que tem sua sede no entendimento e indica uma conexão necessária, como mera regra de associação, na faculdade imitativa da imaginação, que pode apresentar apenas conexões contingentes e não objetivas.

Os erros céticos desse pensador extraordinariamente agudo surgiram principalmente de um defeito que era comum aos dogmáticos, a saber, que ele nunca havia feito uma revisão sistemática de todos os diferentes tipos de síntese a priori realizados pelo entendimento. Se o tivesse feito, teria encontrado, para dar um exemplo entre muitos, que o princípio da permanência era desse caráter e que, assim como o princípio da causalidade, antecipa a experiência. Dessa forma, ele poderia ter sido capaz de descrever os limites determinados do a priori operações de entendimento e razão. Mas ele apenas declarou que o entendimento era limitado, em vez de mostrar quais eram seus limites; ele criou uma desconfiança geral no poder de nossas faculdades, sem nos dar nenhum conhecimento determinado dos limites de nossa ignorância necessária e inevitável; ele examinou e condenou alguns dos princípios do entendimento, sem investigar todos os seus poderes com a integridade necessária à crítica. Ele nega, com verdade, certos poderes ao entendimento, mas vai mais longe e declara que é totalmente inadequado ao a priori extensão do conhecimento, embora ele não tenha examinado completamente todos os poderes que residem na faculdade; e assim o destino que sempre supera o ceticismo também o encontra. Ou seja, suas próprias declarações são duvidosas, pois suas objeções foram baseadas em facta, que são contingentes, e não em princípios, que só podem demonstrar a necessária invalidez de todas as afirmações dogmáticas.

Como Hume não faz distinção entre as reivindicações bem fundamentadas do entendimento e as pretensões dialéticas da razão, contra as quais, no

entanto, seus ataques são principalmente direcionados, a razão não se sente excluída de todas as tentativas de extensão a prioricognição e, portanto, recusa, apesar de algumas verificações neste ou naquele trimestre, renunciar a esses esforços. Naturalmente, alguém se arma para resistir a um ataque e se torna mais obstinado na determinação de estabelecer as reivindicações que avançou. Mas uma revisão completa dos poderes da razão e a convicção de que possuímos um campo de ação limitado, embora devamos admitir a vaidade de reivindicações mais altas, acabam com todas as dúvidas e disputas e induzem a razão a fique satisfeito com a posse imperturbável de seu domínio limitado.

Para o dogmatista acrítico, que não examinou a esfera de seu entendimento, nem determinou, de acordo com os princípios, os limites da cognição possível, que, conseqüentemente, desconhece seus próprios poderes e acredita que os descobrirá pelas tentativas que No campo da cognição, esses ataques de ceticismo não são apenas perigosos, mas destrutivos. Pois, se há uma proposição em sua cadeia de raciocínio que ele não pode provar, ou a falácia em que ele não pode evoluir de acordo com um princípio, a suspeita recai sobre todas as suas afirmações, por mais plausíveis que possam parecer.

E, assim, o ceticismo, a ruína da filosofia dogmática, conduz-nos a uma investigação sólida sobre o entendimento e a razão. Quando estamos tão avançados, não precisamos temer mais ataques; pois os limites de nosso domínio estão claramente marcados e não podemos fazer reivindicações nem nos envolver em disputas relacionadas à região que se encontra além desses limites. Assim, o procedimento cético em filosofia não apresenta nenhuma solução para os problemas da razão, mas forma um excelente exercício para seus poderes, despertando sua circunspecção e indicando os meios pelos quais ele pode estabelecer plenamente suas reivindicações a seus bens legítimos.

SEÇÃO III A disciplina da razão pura na hipótese.

Essa crítica da razão agora nos ensinou que todos os seus esforços para estender os limites do conhecimento, por meio de pura especulação, são totalmente infrutíferos. Tanto o campo mais amplo, pode parecer, está aberto a hipóteses; como, onde não podemos saber com certeza, temos a liberdade de fazer suposições e formar suposições.

A imaginação pode ser permitida, sob a estrita vigilância da razão, inventar suposições; mas, eles devem se basear em algo perfeitamente certo - e essa é a possibilidade do objeto. Se estivermos certos disso, é permitido recorrer à suposição em relação à realidade do objeto; mas essa suposição deve, a menos que seja totalmente infundada, ser conectada, como fundamento da explicação, àquilo que é realmente dado e absolutamente certo. Tal suposição é denominada hipótese.

Está além do nosso poder formar a menor concepção a priori da possibilidade de conexão dinâmica em fenômenos; e a categoria do entendimento puro não nos permitirá ex. cogitar qualquer conexão desse tipo, mas apenas nos ajuda a entendê-la, quando a encontramos com experiência. Por esse motivo, não podemos, de acordo com as categorias, imaginar ou inventar qualquer objeto ou propriedade de um objeto não dado, ou que não possa ser dado na experiência, e empregá-lo em uma hipótese; caso contrário, deveríamos basear nossa cadeia de raciocínio em meras fantasias quiméricas, e não em concepções de coisas. Assim, não temos o direito de assumir a existência de novos poderes, que não existem na natureza - por exemplo, um entendimento com uma intuição não-sensual, uma força de atração sem contato ou algum novo tipo de substância que ocupa o espaço e, ainda assim, sem propriedade de impenetrabilidade - e, conseqüentemente, não podemos presumir que exista outro tipo de comunidade entre substâncias que não a observável na experiência, qualquer tipo de presença que não aquela no espaço ou qualquer tipo de duração além da que no tempo. Em uma palavra, as condições da experiência possível são, por razão, as únicas condições da possibilidade das coisas; a razão não pode se arriscar a formar, independentemente dessas condições, quaisquer concepções de coisas,

porque tais concepções, embora não sejam contraditórias, são sem objeto e sem aplicação.

As concepções de razão são, como já mostramos, meras idéias e não se relacionam com nenhum objeto em nenhum tipo de experiência. Ao mesmo tempo, eles não indicam objetos imaginários ou possíveis. Eles são puramente problemáticos por sua natureza e, como auxílio ao exercício heurístico das faculdades, formam a base dos princípios reguladores para o emprego sistemático do entendimento no campo da experiência. Se deixarmos esse campo de experiência, eles se tornarão meras ficções de pensamento, cuja possibilidade é bastante indemonstrável; e eles não podem, conseqüentemente, ser empregados como hipóteses na explicação de fenômenos reais. É admissível cogitar a alma como simples, in concreto. Mas supor que a alma é uma substância simples (uma concepção transcendental) estaria defendendo uma proposição que não é apenas indemonstrável - como muitas hipóteses físicas são -, mas uma proposição que é puramente arbitrária e com o mais alto grau de imprudência. O simples nunca é apresentado na experiência; e, se por substância aqui se entende o objeto permanente da intuição sensível, a possibilidade de um fenômeno simples é perfeitamente inconcebível. A razão não oferece bons motivos para admitir a existência de seres inteligíveis, ou de propriedades inteligíveis de coisas sensoriais, embora - como não temos nenhuma concepção de sua possibilidade ou de sua impossibilidade - sempre estará fora de nosso poder afirmar dogmaticamente que eles não existem. Na explicação de fenômenos dados, nenhuma outra coisa e nenhum outro fundamento de explicação pode ser empregado além daqueles que se relacionam com os fenômenos dados, de acordo com as leis conhecidas da experiência. Uma hipótese transcendental, na qual uma mera idéia da razão é empregada para explicar os fenômenos da natureza, não nos daria uma melhor compreensão de um fenômeno, pois deveríamos tentar explicar o que não entendemos suficientemente dos princípios empíricos conhecidos, o que não entendemos. Os princípios de tal hipótese podem conduzir à satisfação da razão, mas não ajudariam o entendimento em sua aplicação a objetos. A ordem e a conformidade com os objetivos na esfera da natureza devem ser explicadas por razões naturais e de acordo com as leis naturais; e

as hipóteses mais loucas, se são apenas físicas, aqui são mais admissíveis do que uma hipótese hiperfísica, como a de um autor divino. Pois tal hipótese introduziria o princípio da razão ignava, que exige que desistamos da busca por causas que possam ser descobertas no decorrer da experiência e que fiquemos satisfeitos com uma mera idéia. No que diz respeito à totalidade absoluta dos fundamentos da explicação na série dessas causas, isso não pode impedir a compreensão no caso dos fenômenos; porque, como eles são para nós nada mais que fenômenos, não temos o direito de procurar algo como perfeição na síntese da série de suas condições. o que exige que desistamos da busca por causas que possam ser descobertas no decorrer da experiência e que fiquemos satisfeitos com uma mera idéia. No que diz respeito à totalidade absoluta dos fundamentos da explicação na série dessas causas, isso não pode impedir a compreensão no caso dos fenômenos; porque, como eles são para nós nada mais que fenômenos, não temos o direito de procurar algo como perfeição na síntese da série de suas condições.

As hipóteses transcendentais são, portanto, inadmissíveis; e não podemos usar a liberdade de empregar, na ausência de bases físicas e hiperfísicas de explicação. E isso por duas razões; primeiro, porque essa hipótese não promove a razão, mas a impede em seu progresso; segundo, porque essa licença tornaria infrutíferos todos os seus esforços em sua própria esfera apropriada, que é a da experiência. Pois, quando a explicação dos fenômenos naturais é difícil, temos constantemente à mão uma base transcendental de explicação, que nos eleva acima da necessidade de investigar a natureza; e nossas perguntas são encerradas, não porque obtivemos todo o conhecimento necessário, mas porque nos baseamos em um princípio que é incompreensível e que, de fato,

O próximo requisito para a admissibilidade de uma hipótese é sua suficiência. Ou seja, deve determinar a priorias consequências que são dadas na experiência e que devem seguir a partir da própria hipótese. Se exigirmos o emprego de hipóteses auxiliares, naturalmente surge a suspeita de que são meras ficções; porque a necessidade de cada um deles requer a mesma justificativa que no caso da hipótese original e, portanto, seu testemunho é inválido. Se supusermos a existência de uma causa infinitamente perfeita, possuiremos bases suficientes para a explicação da conformidade com os objetivos, a ordem e a grandeza que observamos no universo; mas nos sentimos obrigados, quando observamos o mal no mundo e as exceções a essas leis, a empregar novas hipóteses em apoio à original. Empregamos a idéia da natureza simples da alma humana como fundamento de todas as teorias que podemos formar sobre seus fenômenos; mas quando encontramos dificuldades em nosso caminho, quando observamos na alma fenômenos semelhantes às mudanças que ocorrem na matéria, precisamos chamar novas hipóteses auxiliares. Estes podem, de fato, não ser falsos, mas não sabemos que eles são verdadeiros, porque a única testemunha de sua certeza é a hipótese que eles mesmos foram chamados a explicar.

Não estamos discutindo as afirmações acima mencionadas a respeito da unidade imaterial da alma e da existência de um Ser Supremo como dogmata, que certos filósofos professam demonstrar a priori, mas puramente como hipóteses. No primeiro caso, o dogmatista deve cuidar para que seus argumentos possuam a certeza apodítica de uma demonstração. Afirmar que a realidade de tais idéias é provável é tão absurdo quanto uma prova da probabilidade de uma proposição em geometria. A razão abstrata pura, aparte de toda experiência, pode ou não reconhecer nada; e, portanto, os julgamentos proferidos nunca são meras opiniões, são certezas apodíticas ou declarações de que nada pode ser conhecido sobre o assunto. Opiniões e julgamentos prováveis sobre a natureza das coisas só podem ser empregadas para explicar determinados fenômenos, ou podem estar relacionados ao efeito, de acordo com as leis empíricas, de uma causa realmente existente. Em outras palavras, devemos restringir a esfera da opinião ao mundo da experiência e da natureza. Além

desta região, a opinião é mera invenção; a menos que procuremos a verdade em um caminho ainda não totalmente conhecido, e tenhamos algumas esperanças de tropeçar nele por acaso.

Mas, embora as hipóteses sejam inadmissíveis nas respostas às questões de pura razão especulativa, elas podem ser empregadas na defesa dessas respostas. Ou seja, hipóteses são admissíveis na polêmica, mas não na esfera do dogmatismo. Pela defesa de declarações desse caráter, não quero dizer uma tentativa de descobrir novos motivos para seu apoio, mas apenas a refutação dos argumentos dos oponentes. Tudo a priori proposições sintéticas possuem a peculiaridade de que, embora o filósofo que mantém a realidade das idéias contidas na proposição não possua conhecimento suficiente para estabelecer a certeza de suas afirmações, seu oponente é tão pouco capaz de provar a verdade do oposto. Essa igualdade de fortuna não permite que uma parte seja superior à outra na esfera da cognição especulativa; e é essa esfera, portanto, que é a arena apropriada desses intermináveis conflitos especulativos. Mas mostraremos depois que, em relação ao seu exercício prático, a Razão tem o direito de admitir o que, no campo da pura especulação, ela não seria justificada em supor, exceto por motivos perfeitamente suficientes; porque todas essas suposições destroem a completude necessária da especulação - uma condição que a razão prática, no entanto, não considera necessária. Nessa esfera, portanto, a Razão é dona de uma possessão, seu título que ela não precisa provar - o que, de fato, ela não poderia fazer. O ônus da prova repousa sobre o oponente. Mas como ele tem pouco conhecimento sobre o assunto discutido e é tão pouco capaz de provar a inexistência do objeto de uma idéia, quanto o filósofo do outro lado deve demonstrar sua realidade, é evidente que há uma vantagem do lado do filósofo que mantém sua proposição como uma suposição praticamente necessária (*melior est conditio possidentis*). Pois ele tem a liberdade de empregar, em legítima defesa, as mesmas armas que seu oponente usa para atacá-lo; isto é, ele tem o direito de usar hipóteses não com o objetivo de apoiar os argumentos em favor de suas próprias proposições, mas de mostrar que seu oponente não sabe mais do que ele mesmo sobre o assunto em discussão e não pode se vangloriar de qualquer vantagem especulativa.

As hipóteses são, portanto, admissíveis na esfera da razão pura apenas como armas de autodefesa, e não como suporte a afirmações dogmáticas. Mas a parte contrária que devemos sempre procurar em nós mesmos. Pois a razão especulativa é, na esfera do transcendentalismo, dialética em sua própria natureza. As dificuldades e objeções que temos a temer estão em nós mesmos. São como reivindicações antigas, mas nunca sobrenaturais; e devemos procurá-los e resolvê-los de uma vez para sempre, se quisermos esperar uma paz permanente. A tranquilidade externa é oca e irreal. A raiz dessas contradições, que reside na natureza da razão humana, deve ser destruída; e isso só pode ser feito dando-lhe, em primeira instância, liberdade para crescer, ou melhor, nutrimo-la, para que possa emitir brotos e, assim, trair sua própria existência. É nosso dever, portanto, tentar descobrir novas objeções, colocar armas nas bandas de nosso oponente e conceder-lhe a posição mais favorável na arena que ele desejar. Não temos nada a temer dessas concessões; pelo contrário, podemos preferir esperar que nos tornemos assim donos de uma possessão que ninguém jamais ousará disputar.

O pensador exige, para ser totalmente equipado, as hipóteses da razão pura, que, embora sejam apenas armas de chumbo (pois não foram armadas no arsenal da experiência), são tão úteis quanto qualquer outra que possa ser empregada por seus oponentes. Se, por conseguinte, assumimos, de um ponto de vista não especulativo, a natureza imaterial da alma, e somos atingidos pela objeção de que a experiência parece provar que o crescimento e a deterioração de nossas faculdades mentais são meras modificações das sensuais organismo - podemos enfraquecer a força dessa objeção assumindo que o corpo nada mais é do que o fenômeno fundamental, ao qual, como condição necessária, toda sensibilidade e, conseqüentemente, todo pensamento, se relaciona no estado atual de nossa existência; e que a separação da alma e do corpo constitui a conclusão do exercício sensual de nosso poder de cognição e o começo do intelectual. O corpo, nessa visão da questão, seria considerado não a causa do pensamento, mas apenas sua condição restritiva, como promotora do sensual e do animal, mas como um obstáculo à vida pura e espiritual; e a

dependência da vida animal na constituição do corpo não provaria que toda a vida do homem também dependia do estado do organismo. Podemos ir ainda mais longe, descobrir novas objeções ou levar a suas consequências extremas aquelas que já foram apresentadas. como promotor do sensual e do animal, mas como um obstáculo à vida pura e espiritual; e a dependência da vida animal na constituição do corpo não provaria que toda a vida do homem também dependia do estado do organismo. Podemos ir ainda mais longe, descobrir novas objeções ou levar a suas consequências extremas aquelas que já foram apresentadas. como promotor do sensual e do animal, mas como um obstáculo à vida pura e espiritual; e a dependência da vida animal na constituição do corpo não provaria que toda a vida do homem também dependia do estado do organismo. Podemos ir ainda mais longe, descobrir novas objeções ou levar a suas consequências extremas aquelas que já foram apresentadas.

A geração, tanto na raça humana quanto entre os animais irracionais, depende de tantos acidentes - por vezes, de sustento adequado, das leis promulgadas pelo governo de um país de vice, que é difícil acreditar no eterno existência de um ser cuja vida começou sob circunstâncias tão cruéis e triviais, e tão inteiramente dependentes de nosso próprio controle. No que diz respeito à continuidade da existência de toda a raça, não precisamos ter dificuldades, pois acidentes em casos únicos estão sujeitos a leis gerais; mas, no caso de cada indivíduo, parece que dificilmente poderíamos esperar um efeito tão maravilhoso de causas tão insignificantes. Mas, em resposta a essas objeções, podemos adotar a hipótese transcendental de que toda a vida é adequadamente inteligível, e não sujeita a mudanças de tempo, e que nem começou no nascimento, nem terminará em morte. Podemos assumir que essa vida nada mais é do que uma representação sensual da pura vida espiritual; que todo o mundo dos sentidos é apenas uma imagem, pairando diante da faculdade de cognição que exercemos nesta esfera, e com uma realidade não mais objetiva do que um sonho; e que se pudéssemos intuir a nós mesmos e a outras coisas como realmente são, deveríamos nos ver em um mundo de naturezas espirituais, cuja conexão com a qual não começou no nosso nascimento e não cessará com a destruição do corpo. E assim por diante. e que se pudéssemos intuir a nós mesmos e a outras coisas como

realmente são, deveríamos nos ver em um mundo de naturezas espirituais, cuja conexão com a qual não começou no nosso nascimento e não cessará com a destruição do corpo. E assim por diante. e que se pudéssemos intuir a nós mesmos e a outras coisas como realmente são, deveríamos nos ver em um mundo de naturezas espirituais, cuja conexão com a qual não começou no nosso nascimento e não cessará com a destruição do corpo. E assim por diante.

Não podemos dizer que sabemos o que foi afirmado acima, nem mantemos seriamente a verdade dessas afirmações; e as noções aqui indicadas nem sequer são idéias da razão, são concepções puramente fictícias. Mas esse procedimento hipotético está em perfeita conformidade com as leis da razão. Nosso oponente confunde a ausência de condições empíricas como prova da total impossibilidade de tudo o que afirmamos; e temos que mostrar a ele que isso não esgotou toda a esfera de possibilidade e que ele pode compor tão pouco essa esfera pelas leis da experiência e da natureza, como podemos estabelecer uma base segura para as operações da razão além da região da experiência. Tais defesas hipotéticas contra as pretensões de um oponente não devem ser consideradas como declarações de opinião. O filósofo os abandona, tão logo a parte contrária renuncie à sua presunção dogmática. Manter uma posição simplesmente negativa em relação a proposições que se baseiam em fundamentos inseguros convém bem à moderação de um verdadeiro filósofo; mas defender as objeções feitas contra um oponente como provas da afirmação oposta é um processo tão injustificável e arrogante quanto atacar a posição de um filósofo que defende proposições afirmativas sobre esse assunto.

É evidente, portanto, que hipóteses, na esfera especulativa, são válidas, não como proposições independentes, mas apenas relativamente a pressupostos transcendentais opostos. Pois, tornar os princípios de possíveis condições de experiência da possibilidade das coisas em geral é um procedimento tão transcendente quanto manter a realidade objetiva das idéias que não podem ser aplicadas a nenhum objeto, exceto aqueles que se encontram sem os limites da experiência possível. Os julgamentos

proferidos por pura razão devem ser necessários, ou não devem ser proferidos. A razão não pode se incomodar com opiniões. Mas as hipóteses que discutimos são meros julgamentos problemáticos, que não podem ser refutados nem provados; embora, portanto, não sejam opiniões pessoais, são indispensáveis como respostas a objeções suscetíveis de serem levantadas.

SEÇÃO IV A disciplina da razão pura em relação às provas.

É uma peculiaridade, que distingue as provas das proposições sintéticas transcendentais das de todas as outras cognições sintéticas a priori ; essa razão, no caso da primeira, não aplica suas concepções diretamente a um objeto, mas é primeiro obrigada a provar: a priori , a validade objetiva dessas concepções e a possibilidade de suas sínteses. Esta não é apenas uma regra prudencial, é essencial para a própria possibilidade de prova de uma proposição transcendental. Se sou obrigado a passar, a priori , além da concepção de um objeto, acho que é totalmente impossível sem a orientação de algo que não está contido na concepção. Em matemática, é a prioriintuição que guia minha síntese; e, nesse caso, todas as nossas conclusões podem ser tiradas imediatamente da pura intuição. Na cognição transcendental, desde que lidemos apenas com concepções de entendimento, somos guiados por uma experiência possível. Ou seja, uma prova na esfera da cognição transcendental não mostra que a concepção dada (a de um evento, por exemplo) leva diretamente a outra concepção (a de uma causa) - pois isso seria um saltus que nada pode justificar; mas mostra que a própria experiência e, conseqüentemente, o objeto da experiência, é impossível sem a conexão indicada por essas concepções. Daqui resulta que essa prova deve demonstrar a possibilidade de chegar, sinteticamente e a priori, com um certo conhecimento das coisas, que não estava contido em nossas concepções dessas coisas. A menos que prestemos atenção especial a esse requisito, nossas provas, em vez de seguir o caminho reto indicado pela razão, seguem o caminho tortuoso da mera associação subjetiva. A convicção ilusória, que se apóia em causas subjetivas de associação, e que é considerada resultante da percepção de uma afinidade natural real e objetiva, está sempre aberta a dúvidas e

suspeitas. Por esse motivo, todas as tentativas feitas para provar o princípio da razão suficiente foram, de acordo com a admissão universal dos filósofos, fracassadas; e, antes do surgimento da crítica transcendental, era considerado melhor, pois esse princípio não podia ser abandonado,

Mas, se a proposição a ser provada é uma proposição de pura razão, e se pretendo ultrapassar minhas concepções empíricas com o auxílio de meras idéias, é necessário que a prova mostre primeiro que tal passo na síntese é possível (o que não é) antes de provar a verdade da própria proposição. A chamada prova da natureza simples da alma a partir da unidade da apercepção é muito plausível. Mas não contém resposta à objeção, de que, como a noção de simplicidade absoluta não é uma concepção diretamente aplicável a uma percepção, é uma idéia que deve ser inferida - se é que deve - ser observada, não é de forma alguma evidente como o mero fato da consciência, que está contido em todo pensamento, embora até agora uma representação simples, pode me conduzir à consciência e cognição de uma coisa que é puramente uma substância pensante. Quando represento à minha mente o poder do meu corpo como em movimento, meu corpo nesse pensamento é até agora uma unidade absoluta, e minha representação dele é simples; e, portanto, posso indicar essa representação pelo movimento de um ponto, porque fiz abstração do tamanho ou volume do corpo. Mas não posso, portanto, deduzir que, dado apenas o poder de movimento de um corpo, o corpo possa ser cogitado como substância simples, apenas porque a representação em minha mente não leva em conta seu conteúdo no espaço e, conseqüentemente, é simples. O simples, em abstração, é muito diferente do objetivamente simples; e, portanto, o Ego, que é simples no primeiro sentido, pode, no segundo sentido, indicar a própria alma, ser uma concepção muito complexa, com um conteúdo muito variado. Assim, é evidente que em todos esses argumentos espreita um paralogismo. Acreditamos (pois, sem tais suposições, nossa suspeita não ficaria excitada em referência a uma prova desse caráter) na presença do paralogismo, mantendo sempre diante de nós um critério da possibilidade daquelas proposições sintéticas que visam provar mais do que a experiência pode nos ensinar. Esse critério é obtido a partir da observação de que tais provas não nos levam diretamente do sujeito da proposição a ser provado ao predicado

requerido, mas consideram necessário pressupor a possibilidade de ampliar nossa cognição. Acreditamos (pois, sem tais suposições, nossa suspeita não ficaria excitada em referência a uma prova desse caráter) na presença do paralogismo, mantendo sempre diante de nós um critério da possibilidade daquelas proposições sintéticas que visam provar mais do que a experiência pode nos ensinar. Esse critério é obtido a partir da observação de que tais provas não nos levam diretamente do sujeito da proposição a ser provado ao predicado requerido, mas consideram necessário pressupor a possibilidade de ampliar nossa cognição. Acreditamos (pois, sem tais suposições, nossa suspeita não ficaria excitada em referência a uma prova desse caráter) na presença do paralogismo, mantendo sempre diante de nós um critério da possibilidade daquelas proposições sintéticas que visam provar mais do que a experiência pode nos ensinar. Esse critério é obtido a partir da observação de que tais provas não nos levam diretamente do sujeito da proposição a ser provado ao predicado requerido, mas consideram necessário pressupor a possibilidade de ampliar nossa cognição a priori por meio de idéias. Devemos, portanto, sempre ter o maior cuidado; exigimos, antes de tentar qualquer prova, considerar como é possível estender a esfera da cognição pelas operações da razão pura e de que fonte devemos derivar conhecimento, que não é obtido a partir da análise de concepções, nem se relaciona, por antecipação, a uma possível experiência. Assim, poupar-nos-emos muito trabalho severo e infrutífero, não esperando da razão o que está além de seu poder, ou melhor, sujeitando-o à disciplina e ensinando-o a moderar seus veementes desejos pela extensão da esfera da cognição.

A primeira regra para nossa orientação é, portanto, não tentar uma prova transcendental, antes de considerarmos de que fonte devemos derivar os princípios nos quais a prova deve se basear e que direito devemos esperar que nossas conclusões sejam tiradas. Esses princípios serão verdadeiros. Se eles são princípios do entendimento, é inútil esperar que devemos alcançar, por seus meios, idéias de pura razão; pois esses princípios são válidos apenas em relação a objetos de experiência possível. Se são princípios de pura razão, nosso trabalho é em vão. Os princípios da razão, se empregados como objetivos, são sem exceção dialéticos e não possuem validade ou

verdade, exceto como princípios reguladores do emprego sistemático da razão na experiência. Mas quando essa prova ilusória é apresentada a nós, sem liquidade de um julgamento amadurecido; e, embora não possamos expor o sofisma particular sobre o qual a prova se baseia, temos o direito de exigir uma dedução dos princípios empregados nela; e, se esses princípios tiverem sua origem apenas na pura razão, tal dedução será absolutamente impossível. E, portanto, é desnecessário que nos incomodemos com a exposição e a refutação de toda ilusão sofística; podemos, imediatamente, levar toda dialética, inesgotável na produção de falácias, antes da barra da razão crítica, que testa os princípios sobre os quais se baseia todo procedimento dialético. A segunda peculiaridade da prova transcendental é que uma proposição transcendental não pode repousar em mais do que uma única prova. Se estou tirando conclusões, não de concepções, mas de intuição correspondente a uma concepção,

Mas toda proposição transcendental parte de uma concepção e postula a condição sintética da possibilidade de um objeto de acordo com essa concepção. Portanto, deve haver apenas um fundamento de prova, porque é somente a concepção que determina o objeto; e, portanto, a prova não pode conter nada além da determinação do objeto de acordo com a concepção. Em nossa Análise Transcendental, por exemplo, inferimos o princípio: todo evento tem uma causa, a partir da única condição da possibilidade objetiva de nossa concepção de um evento. Isso significa que um evento não pode ser determinado a tempo e, conseqüentemente, não pode formar parte da experiência, a menos que esteja de acordo com essa lei dinâmica. Este é o único fundamento possível de prova; pois nossa concepção de um evento possui validade objetiva, ou seja, é uma concepção verdadeira, somente porque a lei da causalidade determina um objeto ao qual ela pode se referir. Outros argumentos em apoio a esse princípio foram tentados - como os da natureza contingente de um fenômeno; mas, quando esse argumento é considerado, não podemos descobrir nenhum critério de contingência, exceto o fato de um evento - de algo acontecendo, isto é, a existência que é precedida pela inexistência de um objeto, e assim recuamos na mesma coisa a ser provada. Se a proposição: "Todo ser pensante é simples", deve ser provada, mantemos a concepção do ego, que

é simples, e com a qual todo pensamento tem uma relação. O mesmo acontece com a prova transcendental da existência de uma Deidade, que se baseia unicamente na harmonia e aptidão recíproca das concepções de uma Deidade.ens realissimum e um ser necessário, e não pode ser tentado de qualquer outra maneira.

Essa cautela serve para simplificar muito as críticas a todas as proposições da razão. Quando a razão emprega concepções sozinhas, apenas uma prova de sua tese é possível, se houver. Quando, portanto, o dogmatista avança com dez argumentos a favor de uma proposição, podemos ter certeza de que nenhum deles é conclusivo. Pois se ele possuía um que provasse a proposição que ele apresenta à demonstração - como sempre deve ser o caso das proposições da pura razão - que necessidade há mais? Sua intenção só pode ser semelhante à do advogado que teve argumentos diferentes para juízes diferentes; aproveitando a fraqueza daqueles que examinam seus argumentos, que, sem entrar em nenhuma investigação profunda, adotam a visão do caso que parece mais provável à primeira vista e decidem de acordo com ela.

A terceira regra para a orientação da razão pura na condução de uma prova é que todas as provas transcendentais nunca devem ser apagógicas ou indiretas, mas sempre ostensivas ou diretas. A prova direta ou ostensiva não apenas estabelece a verdade da proposição a ser provada, mas expõe os fundamentos de sua verdade; o apagógico, por outro lado, pode garantir-nos a verdade da proposição, mas não pode permitir-nos compreender os fundamentos de sua possibilidade. Este último é, portanto, mais um auxiliar de um argumento do que um modo de procedimento estritamente filosófico e racional. Em um aspecto, no entanto, eles têm uma vantagem sobre as provas diretas, pelo fato de o modo de argumentar por contradição que empregam torna mais clara a nossa compreensão da questão e aproxima a prova da certeza de uma demonstração intuitiva.

A verdadeira razão pela qual provas indiretas são empregadas em diferentes ciências é essa. Quando as bases sobre as quais procuramos basear uma

cognição são muito variadas ou profundas demais, tentamos se podemos ou não descobrir a verdade de nossa cognição a partir de suas conseqüências. O modus ponens de raciocinar da verdade de suas inferências para a verdade de uma proposição seria admissível se todas as inferências que dela puderem ser extraídas forem conhecidas como verdadeiras; pois nesse caso só pode haver um fundamento possível para essas inferências, e esse é o verdadeiro. Mas este é um procedimento bastante impraticável, pois ultrapassa todos os nossos poderes para descobrir todas as inferências possíveis que podem ser extraídas de uma proposição. Mas esse modo de raciocínio é empregado, a favor, quando queremos provar a verdade de uma hipótese; nesse caso, admitimos a verdade da conclusão - que é apoiada por analogia - que, se todas as inferências que desenhemos e examinamos concordam com a proposição assumida, todas as outras inferências possíveis também concordam com ela. Mas, dessa maneira, uma hipótese nunca pode ser estabelecida como uma verdade demonstrada. O modus tollens do raciocínio, das inferências conhecidas à proposição desconhecida, não é apenas um modo de prova rigoroso, mas muito fácil. Pois, se for possível demonstrar que apenas uma inferência de uma proposição é falsa, a proposição deve ser ela própria falsa. Em vez disso, examinando, em um argumento ostensivo, toda a série de bases sobre as quais repousa a verdade de uma proposição, precisamos apenas tomar o oposto dessa proposição e, se uma inferência dela for falsa, o oposto deve ser o oposto. seja ele próprio falso; e, conseqüentemente, a proposição que desejamos provar deve ser verdadeira.

O método apagógico de prova é admissível apenas nas ciências em que é impossível confundir uma representação subjetiva com uma cognição objetiva. Onde isso é possível, é claro que o oposto de uma determinada proposição pode contradizer meramente as condições subjetivas do pensamento, e não a cognição objetiva; ou pode acontecer que ambas as proposições se contradigam apenas sob uma condição subjetiva, que é incorretamente considerada objetiva e, como a própria condição é falsa, ambas as proposições podem ser falsas e, conseqüentemente, será impossível concluir a verdade de um a partir da falsidade do outro.

Na matemática, tais subreções são impossíveis; e é nessa ciência, portanto, que o modo indireto de prova tem seu verdadeiro lugar. Na ciência da natureza, onde toda afirmação se baseia em intuição empírica, tais sub-repreensões podem ser protegidas pela comparação repetida de observações; mas esse modo de prova tem pouco valor nessa esfera do conhecimento. Mas os esforços transcendentais da razão pura são todos feitos na esfera do subjetivo, que é o verdadeiro meio de toda ilusão dialética; e, assim, a razão procura, em suas premissas, impor-nos representações subjetivas para cognições objetivas. Na esfera transcendental da razão pura, então, e no caso de proposições sintéticas, é inadmissível apoiar uma afirmação ao refutar a contra-afirmação. Por apenas dois casos são possíveis; ou, a contra-afirmação nada mais é do que a afirmação da inconsistência da opinião oposta às condições subjetivas da razão, que não afetam o caso real (por exemplo, não podemos compreender a necessidade incondicional da existência de um ser e, portanto, toda a prova especulativa da existência de tal ser deve ser oposta por motivos subjetivos, enquanto a possibilidade de ser em si não pode ser negada com justiça); ou, ambas as proposições, sendo de natureza dialética, baseiam-se em uma concepção impossível. Neste último caso, a regra se aplica: e, portanto, toda prova especulativa da existência de tal ser deve ser oposta por motivos subjetivos, enquanto a possibilidade de esse ser em si não pode ser negada com justiça); ou, ambas as proposições, sendo de natureza dialética, baseiam-se em uma concepção impossível. Neste último caso, a regra se aplica: e, portanto, toda prova especulativa da existência de tal ser deve ser oposta por motivos subjetivos, enquanto a possibilidade de esse ser em si não pode ser negada com justiça); ou, ambas as proposições, sendo de natureza dialética, baseiam-se em uma concepção impossível. Neste último caso, a regra se aplica: *non entis nulla sunt predicata* ; isto é, o que afirmamos e o que negamos, respeitando tal objeto, é igualmente falso, e o modo apagógico de chegar à verdade é, neste caso, impossível. Se, por exemplo, pressupomos que o mundo dos sentidos é dado em si mesmo em sua totalidade, é falso, seja infinito ou finito e limitado no espaço. Ambos são falsos, porque a hipótese é falsa. Pois a noção de fenômeno (como meras representações) que são dadas em si (como objetos) é auto-contraditória; e a infinitude desse todo imaginário seria, de fato, incondicionada, mas seria inconsistente (como tudo no mundo fenomenal é

condicionado) com a determinação incondicional e a finitude das quantidades que são pressupostas em nossa concepção.

O modo apagógico de prova é a verdadeira fonte daquelas ilusões que sempre tiveram uma atração tão forte pelos admiradores da filosofia dogmática. Pode ser comparado a um campeão que mantém a honra e as reivindicações da parte que adotou, oferecendo batalha a todos que duvidam da validade dessas reivindicações e da pureza dessa honra; embora nada possa ser provado dessa maneira, exceto a força respectiva dos combatentes, e a vantagem, a esse respeito, está sempre do lado da parte atacante. Os espectadores, observando que cada parte é alternadamente conquistadora e conquistada, são levados a considerar o assunto da disputa como algo além do poder do homem para decidir. Mas essa opinião não pode ser justificada; e é suficiente aplicar a esses raciocínios a observação:

Non defensoribus istis

Tempus eget .

Cada um deve tentar estabelecer suas afirmações mediante uma dedução transcendental dos fundamentos da prova empregados em seu argumento e, assim, permitir-nos ver de que maneira as alegações da razão podem ser apoiadas. Se um oponente baseia suas afirmações em bases subjetivas, ele pode ser refutado com facilidade; não, no entanto, para a vantagem do dogmatista, que também depende de fontes subjetivas de cognição e é igualmente levado a um canto pelo oponente. Mas, se as partes empregarem o método direto do procedimento, logo descobrirão a dificuldade, ou melhor, a impossibilidade de provar suas afirmações e serão forçadas a recorrer à prescrição e precedência; ou, com a ajuda da crítica, descobrirão com facilidade as ilusões dogmáticas pelas quais foram ridicularizadas,

CAPÍTULO II. O cânon da razão pura.

É uma consideração humilhante para a razão humana que é incompetente descobrir a verdade por pura especulação, mas, pelo contrário, precisa de disciplina para verificar seus desvios no caminho reto e expor as ilusões que se originam. Mas, por outro lado, essa consideração deve elevar e dar confiança, pois essa disciplina é exercida por si só e está sujeita à censura de nenhum outro poder. Além disso, os limites que ele é forçado a estabelecer em seu exercício especulativo também controlam as pretensões falaciosas dos oponentes; e, portanto, o que resta de seus bens, depois que essas alegações exageradas foram desaprovadas, fica seguro de ataques ou usurpações. O maior, e talvez o único, uso de toda a filosofia da razão pura é, portanto, de caráter puramente negativo. Não é um organon para a extensão, mas uma disciplina para a determinação dos limites de seu exercício; e sem reivindicar a descoberta de uma nova verdade, ela tem o mérito modesto de se proteger contra o erro.

Ao mesmo tempo, deve haver alguma fonte de cognições positivas que pertençam ao domínio da razão pura e que se tornem as causas do erro apenas quando confundimos seu verdadeiro caráter, enquanto elas formam o objetivo em relação ao qual a razão se esforça continuamente. De que outra forma podemos explicar o desejo inextinguível na mente humana de encontrar uma base firme em alguma região além dos limites do mundo da experiência? Ele espera alcançar a posse de um conhecimento no qual tenha o interesse mais profundo. Entra no caminho da pura especulação; mas em vão. Temos, porém, alguma razão para esperar que, da única outra maneira que lhe esteja aberta - o caminho da razão prática -, ela possa ter mais sucesso.

Entendo por um cânone uma lista dos princípios a priori do emprego adequado de certas faculdades de cognição. Assim, a lógica geral, em seu departamento analítico, é um cânone formal para as faculdades de entendimento e razão. Do mesmo modo, o Transcendental Analytic era visto como um cânone do entendimento puro; por si só é competente para declarar verdadeiro a prioricognições sintéticas. Mas, quando não é possível o emprego adequado de uma faculdade de cognição, nenhum cânone pode

existir. Mas a cognição sintética da razão especulativa pura é, como foi mostrado, completamente impossível. Portanto, não pode haver cânone para o exercício especulativo dessa faculdade - pois seu exercício especulativo é inteiramente dialético; e, conseqüentemente, a lógica transcendental, a esse respeito, é meramente uma disciplina, e não um cânone. Se, então, existe algum modo adequado de empregar a faculdade da razão pura - nesse caso, deve haver um cânone para essa faculdade - esse cânon se relacionará não ao especulativo, mas ao uso prático da razão. Agora, esse cânone passa a investigar.

SEÇÃO I. Do Fim Final do Uso Puro da Razão.

Existe na faculdade da razão um desejo natural de se aventurar além do campo da experiência, de tentar alcançar os limites máximos de toda cognição apenas com a ajuda de idéias, e de não ficar satisfeito até que cumpra seu curso e aumente a soma de suas cognições em um todo sistemático auto-subsistente. O motivo desse esforço é encontrado apenas em seus interesses especulativos ou práticos?

Deixando de lado, atualmente, os resultados dos trabalhos da razão pura em seu exercício especulativo, vou apenas investigar os problemas cuja solução forma seu objetivo final, atingido ou não, e em relação aos quais todos os outros objetivos são apenas parcial e intermediário. Esses objetivos mais elevados devem, pela natureza da razão, possuir unidade completa; caso contrário, o maior interesse da humanidade não poderia ser promovido com sucesso.

A especulação transcendental da razão refere-se a três coisas: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. O interesse especulativo que a razão tem nessas questões é muito pequeno; e, por si só, não devemos empreender o trabalho de investigação transcendental - um trabalho cheio de labuta e luta incessante. Deveríamos estar dispostos a empreender esse trabalho, porque as descobertas que poderíamos fazer não seriam de menor utilidade na esfera da investigação concreta ou física.

Podemos descobrir que a vontade é livre, mas esse conhecimento está relacionado apenas à causa inteligível de nossa vontade. No que diz respeito aos fenômenos ou expressões dessa vontade, ou seja, nossas ações, somos obrigados, em obediência a uma máxima inviolável, sem a qual a razão não pode ser empregada na esfera da experiência, explicar isso da mesma maneira que explicamos todos os outros fenômenos da natureza, isto é, de acordo com suas leis imutáveis. Podemos ter descoberto a espiritualidade e a imortalidade da alma, mas não podemos empregar esse conhecimento para explicar os fenômenos desta vida, nem a natureza peculiar do futuro, porque nossa concepção de natureza incorpórea é puramente negativa e não acrescenta nada a isso. Nosso conhecimento e as únicas inferências a serem extraídas dele são puramente fictícias. Se, novamente, provarmos a existência de uma inteligência suprema, dela poderemos tornar compreensível a conformidade com os objetivos existentes no arranjo do mundo; mas não devemos ser justificados em deduzir dele qualquer disposição ou disposição específica, ou inferir onde não é percebida. Pois é uma regra necessária do uso especulativo da razão que não devemos ignorar as causas naturais ou recusar-nos a ouvir o ensino da experiência, com o objetivo de deduzir o que sabemos e percebemos de algo que transcende todo o nosso conhecimento. Em uma palavra, essas três proposições são, pela razão especulativa, sempre transcendentais e não podem ser empregadas como princípios imanentes em relação aos objetos da experiência; são, conseqüentemente, inúteis para nós nesta esfera, sendo apenas os resultados sem valor dos esforços severos, porém não rentáveis da razão. sempre transcendente e não pode ser empregado como princípios imanentes em relação aos objetos da experiência; são, conseqüentemente, inúteis para nós nesta esfera, sendo apenas os resultados sem valor dos esforços severos, porém não rentáveis da razão. sempre transcendente e não pode ser empregado como princípios imanentes em relação aos objetos da experiência; são, conseqüentemente, inúteis para nós nesta esfera, sendo apenas os resultados sem valor dos esforços severos, porém não rentáveis da razão.

Se, então, a cognição real dessas três proposições cardinais é perfeitamente inútil, enquanto Reason se esforça ao máximo para induzir-nos a admiti-las,

é evidente que seu valor e importância reais estão relacionados ao nosso interesse prático e não especulativo.

Eu denomino tudo o que é possível através do livre-arbítrio, prático. Mas se as condições do exercício da livre vontade são empíricas, a razão pode ter apenas uma influência reguladora, e não constitutiva, e é útil apenas para a introdução da unidade em suas leis empíricas. Na filosofia moral da prudência, por exemplo, o único negócio da razão é conseguir uma união de todos os fins, que são direcionados pelas nossas inclinações, para um fim último - o da felicidade - e mostrar o acordo que deve existir entre os meios para atingir esse fim. Nesta esfera, portanto, a razão não pode nos apresentar senão leis pragmáticas da ação livre, pois nossa orientação para os objetivos estabelecidos pelos sentidos é incompetente em nos dar leis puras e determinadas completamente a priori.. Por outro lado, leis práticas puras, cujos fins foram dados pela razão inteiramente a priori e que não são condicionados empiricamente, mas são, pelo contrário, absolutamente imperativos em sua natureza, seriam produtos da razão pura. Tais são as leis morais; e somente esses pertencem à esfera do exercício prático da razão e admitem um cânone.

Todos os poderes da razão, na esfera do que pode ser chamado de pura filosofia, são, de fato, direcionados apenas aos três problemas acima mencionados. Estes novamente têm um fim ainda maior - a resposta para a pergunta, o que devemos fazer, se a vontade for livre, se houver um Deus e um mundo futuro. Agora, como esse problema se refere ao nosso em referência ao objetivo mais elevado da humanidade, é evidente que a intenção última da natureza, na constituição de nossa razão, foi direcionada apenas à moral.

Devemos ter cuidado, no entanto, em voltar nossa atenção para um objeto estranho à esfera da filosofia transcendental, para não prejudicar a unidade do nosso sistema por digressões, nem, por outro lado, falhar na clareza, dizendo também pouco sobre o novo assunto de discussão.

Todas as concepções práticas se relacionam a objetos de prazer e dor e, conseqüentemente - de maneira indireta, pelo menos - a objetos de sentimento. Porém, como o sentimento não é uma faculdade de representação, está fora da esfera de nossos poderes de cognição, os elementos de nossos julgamentos, na medida em que se relacionam com prazer ou dor, isto é, os elementos de nossos julgamentos práticos. não pertencem à filosofia transcendental, que tem a ver apenas com as cognições a priori puras .

Espero evitar os dois extremos, mantendo o mais próximo possível dos elementos transcendentais e excluindo todos os elementos psicológicos, isto é, empíricos.

Devo observar, em primeiro lugar, que, atualmente, trato da concepção de liberdade apenas no sentido prático, e deixo de lado a correspondente concepção transcendental, que não pode ser empregada como fundamento de explicação no mundo fenomenal, mas é um problema por pura razão. A vontade é puramente animal (*arbitrium brutum*) quando é determinada apenas por impulsos ou instintos sensuais, isto é, quando é determinada de maneira patológica. Uma vontade, que pode ser determinada independentemente de impulsos sensoriais, conseqüentemente por motivos apresentados apenas pela razão, é chamada de livre arbítrio (*arbitrium liberum*); e tudo o que está conectado com esse livre arbítrio, seja como princípio ou conseqüência, é denominado prático. A existência de liberdade prática pode ser comprovada apenas a partir da experiência. Pois a vontade humana não é determinada apenas por aquilo que afeta imediatamente os sentidos; pelo contrário, temos o poder, chamando a noção do que é útil ou prejudicial em uma relação mais distante, de superar as impressões imediatas em nossa faculdade sensual do desejo. Mas essas considerações do que é desejável em relação a todo o nosso estado, isto é, é, no final, bom e útil, baseiam-se inteiramente na razão. Essa faculdade, portanto, enuncia leis que são leis imperativas ou objetivas da liberdade e que nos dizem o que deve ocorrer, distinguindo-se das leis da natureza, que se relacionam com as

que ocorrem. As leis da liberdade ou do livre-arbítrio são, portanto, denominadas leis práticas. chamando a noção do que é útil ou prejudicial em uma relação mais distante, de superar as impressões imediatas em nossa faculdade sensual do desejo. Mas essas considerações do que é desejável em relação a todo o nosso estado, isto é, é, no final, bom e útil, baseiam-se inteiramente na razão. Essa faculdade, portanto, enuncia leis que são leis imperativas ou objetivas da liberdade e que nos dizem o que deve ocorrer, distinguindo-se das leis da natureza, que se relacionam com as que ocorrem. As leis da liberdade ou do livre-arbítrio são, portanto, denominadas leis práticas. chamando a noção do que é útil ou prejudicial em uma relação mais distante, de superar as impressões imediatas em nossa faculdade sensual do desejo. Mas essas considerações do que é desejável em relação a todo o nosso estado, isto é, é, no final, bom e útil, baseiam-se inteiramente na razão. Essa faculdade, portanto, enuncia leis que são leis imperativas ou objetivas da liberdade e que nos dizem o que deve ocorrer, distinguindo-se das leis da natureza, que se relacionam com as que ocorrem. As leis da liberdade ou do livre-arbítrio são, portanto, denominadas leis práticas. baseiam-se inteiramente na razão. Essa faculdade, portanto, enuncia leis que são leis imperativas ou objetivas da liberdade e que nos dizem o que deve ocorrer, distinguindo-se das leis da natureza, que se relacionam com as que ocorrem. As leis da liberdade ou do livre-arbítrio são, portanto, denominadas leis práticas. baseiam-se inteiramente na razão. Essa faculdade, portanto, enuncia leis que são leis imperativas ou objetivas da liberdade e que nos dizem o que deve ocorrer, distinguindo-se das leis da natureza, que se relacionam com as que ocorrem. As leis da liberdade ou do livre-arbítrio são, portanto, denominadas leis práticas.

Se a razão não é ela mesma, na entrega efetiva dessas leis, determinada por sua vez por outras influências, e se a ação que, em relação aos impulsos sensoriais, chamamos de livre, pode não, em relação a causas operacionais mais altas e mais remotas , realmente fazem parte da natureza - essas são questões que não nos interessam aqui. São questões puramente especulativas; e tudo o que precisamos fazer, na esfera prática, é investigar a regra de conduta que a razão deve apresentar. A experiência demonstra para nós a existência da liberdade prática como uma das causas existentes

na natureza, ou seja, mostra o poder causal da razão na determinação da vontade. A idéia de liberdade transcendental, pelo contrário, requer que a razão - em relação ao seu poder causal de iniciar uma série de fenômenos - seja independente de todas as causas determinantes sensoriais; e, portanto, parece estar em oposição à lei da natureza e a toda experiência possível. Portanto, continua sendo um problema para a mente humana. Mas esse problema não diz respeito à razão em seu uso prático; e, portanto, temos em um cânone da razão pura, a ver com apenas duas perguntas, que se relacionam com o interesse prático da razão pura: existe um Deus? e, existe uma vida futura? A questão da liberdade transcendental é puramente especulativa e, portanto, podemos colocá-la totalmente de lado quando tratamos da razão prática. Além disso, já discutimos esse assunto na antinomia da pura razão. e, portanto, parece estar em oposição à lei da natureza e a toda experiência possível. Portanto, continua sendo um problema para a mente humana. Mas esse problema não diz respeito à razão em seu uso prático; e, portanto, temos em um cânone da razão pura, a ver com apenas duas perguntas, que se relacionam com o interesse prático da razão pura: existe um Deus? e, existe uma vida futura? A questão da liberdade transcendental é puramente especulativa e, portanto, podemos colocá-la totalmente de lado quando tratamos da razão prática. Além disso, já discutimos esse assunto na antinomia da pura razão. e, portanto, parece estar em oposição à lei da natureza e a toda experiência possível. Portanto, continua sendo um problema para a mente humana. Mas esse problema não diz respeito à razão em seu uso prático; e, portanto, temos em um cânone da razão pura, a ver com apenas duas perguntas, que se relacionam com o interesse prático da razão pura: existe um Deus? e, existe uma vida futura? A questão da liberdade transcendental é puramente especulativa e, portanto, podemos colocá-la totalmente de lado quando tratamos da razão prática. Além disso, já discutimos esse assunto na antinomia da pura razão. que se relacionam com o interesse prático da razão pura: existe um Deus? e, existe uma vida

futura? A questão da liberdade transcendental é puramente especulativa e, portanto, podemos colocá-la totalmente de lado quando tratamos da razão prática. Além disso, já discutimos esse assunto na antinomia da pura razão.

SEÇÃO II Do ideal do Summum Bonum como base determinante do fim último da razão pura.

A razão nos conduziu, em seu uso especulativo, através do campo da experiência e, como nunca pode encontrar satisfação completa nessa esfera, dali para idéias especulativas - que, no entanto, no final, nos trouxeram de volta à experiência e, portanto, cumpridas o propósito da razão, de uma maneira que, embora útil, não estava de acordo com nossas expectativas. Resta agora considerar se a razão pura pode ser empregada em uma esfera prática e se ela nos conduzirá àquelas idéias que atingem os fins mais elevados da razão pura, como acabamos de afirmar. Deveremos, assim, verificar se, do ponto de vista de seu interesse prático, a razão pode não ser capaz de nos fornecer aquilo que, do lado especulativo, nos nega totalmente.

Todo o interesse da razão, tanto especulativo quanto prático, está centrado nas três perguntas a seguir:

1. O QUE POSSO SABER?
2. O QUE DEVO FAZER?
3. O QUE POSSO ESPERAR?

A primeira pergunta é puramente especulativa. Como me lisonjeio, esgotamos todas as respostas suscetíveis e, finalmente, encontramos a resposta com a qual a razão deve se contentar e com a qual deve se contentar, desde que não preste atenção à prático. Mas dos dois grandes fins para os quais todos esses esforços da razão pura foram de fato direcionados, permanecemos tão distantes como se tivéssemos consultado nossa facilidade e recusado a tarefa desde o início. Até agora, então, no que

diz respeito ao conhecimento, é estabelecido tanto, pelo menos, que, em relação a esses dois problemas, está além do nosso alcance.

A segunda pergunta é puramente prática. Como tal, pode de fato cair na província da razão pura, mas ainda assim não é transcendental, mas moral e, conseqüentemente, não pode, por si só, formar o assunto de nossas críticas.

A terceira pergunta: se eu agir como devo, o que posso esperar? - é ao mesmo tempo prático e teórico. A prática forma uma pista para a resposta da questão teórica e, na sua forma mais alta, especulativa. Para todos, a esperança tem felicidade como objeto e permanece precisamente na mesma relação com a prática e a lei da moralidade que conhecer a cognição teórica das coisas e a lei da natureza. O primeiro chega finalmente à conclusão de que algo é (que determina o fim último), porque algo deve acontecer; o segundo, que algo é (que opera como a causa mais alta), porque algo acontece.

Felicidade é a satisfação de todos os nossos desejos; extensa em relação à sua multiplicidade; intensivo em relação ao seu grau; e protetor, em relação à sua duração. A lei prática baseada no motivo da felicidade denomino lei pragmática (ou regra prudencial); mas essa lei, supondo que exista, que não tem outro motivo senão o mérito de ser feliz, denomino lei moral ou ética. A primeira nos diz o que devemos fazer, se desejamos ser possuídos pela felicidade; o segundo determina como devemos agir, a fim de merecer a felicidade. O primeiro é baseado em princípios empíricos; pois é apenas por experiência que posso aprender quais inclinações existem que desejam satisfação ou quais são os meios naturais para satisfazê-las. O segundo não leva em conta nossos desejos ou os meios para satisfazê-los, e considera apenas a liberdade de um ser racional e as condições necessárias sob as quais somente essa liberdade pode se harmonizar com a distribuição da felicidade de acordo com os princípios. Esta segunda lei pode, portanto, repousar sobre meras idéias de pura razão, e pode ser conhecida a priori .

Suponho que existem leis morais puras que determinam, inteiramente a priori (sem considerar os motivos empíricos, isto é, a felicidade), a conduta de um ser racional, ou seja, o uso que ele faz de sua liberdade, e que essas leis são absolutamente imperativas (não meramente hipoteticamente, na suposição de outros fins empíricos) e, portanto, em todos os aspectos necessários. Tenho a garantia de assumir isso, não apenas pelos argumentos dos moralistas mais esclarecidos, mas pelo julgamento moral de todo homem que fará a tentativa de formar uma concepção distinta de tal lei.

A razão pura, portanto, contém, não de fato, em seu caráter especulativo, mas em seu uso prático ou, mais estritamente, seu uso moral, princípios da possibilidade de experiência, de tais ações, a saber, que, de acordo com preceitos éticos, podem ser encontrado na história do homem. Porque, como a razão ordena que tais ações ocorram, deve ser possível que elas ocorram; e, portanto, um tipo particular de unidade sistemática - a moral - deve ser possível. Constatamos, é verdade, que a unidade sistemática da natureza não pode ser estabelecida de acordo com princípios especulativos da razão, porque, embora a razão possua um poder causal em relação à liberdade, ela não tem nenhum em relação a toda a esfera da natureza; e, embora os princípios morais da razão possam produzir ações livres, eles não podem produzir leis naturais. É, então, na sua prática,

Eu chamo o mundo de mundo moral, na medida em que possa estar de acordo com todas as leis éticas - as quais, em virtude da liberdade de seres razoáveis, pode ser e, de acordo com as leis necessárias da moralidade, deve ser. Mas este mundo deve ser concebido apenas como um mundo inteligível, na medida em que a abstração é feita de todas as condições (fins) e mesmo de todos os impedimentos à moralidade (a fraqueza ou pravidade da natureza humana). Até agora, então, é uma mera idéia - embora ainda uma idéia prática - que possa ter, e deva ter, uma influência no mundo dos sentidos, de modo a colocá-lo o mais longe possível em conformidade consigo mesmo. A idéia de um mundo moral tem, portanto, realidade objetiva, não como se referindo a um objeto de intuição inteligível - pois, de tal objeto, não podemos formar nenhuma concepção - senão o mundo dos

sentidos - concebido, nele o corpus mysticum dos seres racionais, na medida em que o arbitrum liberum do indivíduo é colocado, sob e em virtude das leis morais, em completa unidade sistemática, tanto consigo mesmo quanto com a liberdade de todos os outros.

Essa é a resposta para a primeira das duas questões de pura razão que se relacionam com seu interesse prático: Faça aquilo que lhe tornará digno de felicidade. A segunda pergunta é a seguinte: se eu me comporto a não ser indigno de felicidade, posso esperar assim obter felicidade? Para chegar à solução dessa questão, devemos indagar se os princípios da razão pura, que prescrevem a priori a lei, necessariamente também conectam essa esperança a ela.

Eu digo, então, que assim como os princípios morais são necessários de acordo com a razão em seu uso prático, também é igualmente necessário, de acordo com a razão em seu uso teórico, assumir que cada um tenha motivos para esperar a felicidade na medida em que ele tornou-se digno disso em sua conduta, e que, portanto, o sistema de moralidade está inseparavelmente (embora apenas na idéia da razão pura) ligado ao da felicidade.

Agora, num inteligível, isto é, no mundo moral, na concepção de que abstraímos todos os impedimentos à moralidade (desejos sensoriais), um sistema de felicidade assim conectado e proporcional à moralidade pode ser concebido como necessário. , porque a liberdade de vontade - em parte incitada e em parte restringida pelas leis morais - seria a própria causa da felicidade geral; e assim os seres racionais, sob a orientação de tais princípios, seriam eles mesmos os autores de seu bem-estar duradouro e de outros. Mas esse sistema de moralidade recompensadora é apenas uma idéia, cuja execução depende da condição de que cada um aja como deve; em outras palavras, que todas as ações de seres razoáveis sejam como seriam se surgissem de uma Vontade Suprema, compreendendo dentro ou abaixo, em si todas as vontades particulares. Porém, como a lei moral é obrigatória para cada indivíduo no uso de sua liberdade de vontade, mesmo

que outros não ajam em conformidade com essa lei, nem a natureza das coisas, nem a causalidade das ações e sua relação com a moralidade, determinam como as conseqüências dessas ações estarão relacionadas à felicidade; e a conexão necessária da esperança da felicidade com o esforço incessante de se tornar digno da felicidade não pode ser percebida pela razão, se considerarmos a natureza apenas como nosso guia. Essa conexão pode ser esperada apenas na suposição de que a causa da natureza é uma razão suprema, que governa de acordo com as leis morais. nem a causalidade das ações e sua relação com a moralidade determinam como as conseqüências dessas ações serão relacionadas à felicidade; e a conexão necessária da esperança da felicidade com o esforço incessante de se tornar digno da felicidade não pode ser percebida pela razão, se considerarmos a natureza apenas como nosso guia. Essa conexão pode ser esperada apenas na suposição de que a causa da natureza é uma razão suprema, que governa de acordo com as leis morais.

Eu chamo a idéia de uma inteligência na qual a vontade moralmente mais perfeita, unida à bênção suprema, é a causa de toda a felicidade do mundo, na medida em que a felicidade está em estrita relação com a moralidade (como a dignidade de ser feliz), o ideal do bem supremo. bem original supremo, essa razão pura pode encontrar o fundamento da conexão praticamente necessária de ambos os elementos do bem derivado mais alto e, conseqüentemente, de um mundo inteligível, isto é, moral. Agora, uma vez que somos obrigados pela razão a nos conceber como pertencentes a esse mundo, enquanto os sentidos não nos apresentam nada além de um mundo de fenômenos, devemos assumir o primeiro como uma conseqüência de nossa conduta no mundo dos sentidos (desde o mundo). sentido não nos dá nenhuma pista disso) e, portanto, como futuro em relação a nós.

A moralidade em si constitui um sistema. Mas não podemos formar um sistema de felicidade, exceto na medida em que é dispensado em proporção estrita à moralidade. Mas isso só é possível no mundo inteligível, sob um sábio autor e governante. Tal governante, juntamente com a vida em um mundo que devemos considerar como futuro, a razão se vê obrigada a assumir; ou deve considerar as leis morais como sonhos ociosos, uma vez que a consequência necessária à qual essa mesma razão se conecta a elas deve, sem essa hipótese, cair no chão. Portanto, também as leis morais são universalmente consideradas como comandos, que não poderiam ser se não conectassem a priori consequências adequadas com seus ditames e, assim, carregam consigo promessas e ameaças. Mas isso, novamente, eles não poderiam fazer, se não residissem em um ser necessário, como o Bem Supremo, que por si só pode tornar possível essa unidade teleológica.

Leibnitz denominou o mundo, quando visto em relação aos seres racionais que ele contém, e às relações morais em que se encontram, sob o governo do Bem Supremo, o reino da Graça, e o distinguiu do reino da Natureza. , em que esses seres racionais vivem, sob leis morais, de fato, mas não esperam outras consequências de suas ações além das que seguem de acordo com o curso da natureza no mundo dos sentidos. Ver a nós mesmos, portanto, como no reino da graça, no qual toda felicidade nos espera, exceto na medida em que nós mesmos limitamos nossa participação nela por ações que nos tornam indignos da felicidade, é uma idéia praticamente necessária da razão.

Leis práticas, na medida em que são fundamentos subjetivos das ações, isto é, princípios subjetivos, são denominadas máximas. Os julgamentos morais de acordo com sua pureza e resultados finais são estruturados de acordo com idéias; a observância de suas leis, de acordo com as máximas.

Todo o curso de nossa vida deve estar sujeito a máximas morais; mas isso é impossível, a menos que, com a lei moral, que é uma mera idéia, a razão

conecte uma causa eficiente que ordena a toda conduta que esteja em conformidade com a lei moral, um problema nesta ou em outra vida, que esteja em conformidade exata com nossos mais altos objetivos. Assim, sem um Deus e sem um mundo, invisíveis para nós agora, mas esperados, as idéias gloriosas da moralidade são, de fato, objetos de aprovação e admiração, mas não podem ser as fontes de propósito e ação. Pois eles não satisfazem todos os objetivos que são naturais para todo ser racional, e que são determinados a priori pela pura razão em si e necessários.

Só a felicidade está, na visão da razão, longe de ser o bem completo. A razão não a aprova (por mais que a inclinação o deseje), exceto quando unida ao deserto. Por outro lado, apenas a moralidade e, com ela, o mero deserto, também estão longe de ser o bem completo. Para completá-lo, quem se comporta de maneira indigna da felicidade deve poder ter esperança na posse da felicidade. Mesmo a razão, imparcial por fins particulares, ou considerações interessadas, não pode julgar o contrário, se se colocar no lugar de um ser cujo negócio é distribuir toda a felicidade aos outros. Pois, na idéia prática, ambos os pontos são essencialmente combinados, embora de maneira que a participação na felicidade seja possibilitada pela disposição moral, como condição, e não inversamente. a disposição moral pela perspectiva de felicidade. Pois uma disposição que deveria exigir a perspectiva de felicidade como sua condição necessária não seria moral e, portanto, também não seria digna de felicidade completa - uma felicidade que, na visão da razão, não reconhece nenhuma limitação, mas que surge da nossa própria conduta imoral.

A felicidade, portanto, em proporção exata com a moralidade dos seres racionais (por meio da qual eles são dignos de felicidade), constitui por si só o bem supremo de um mundo para o qual devemos absolutamente nos transportar de acordo com os comandos da razão pura, mas prática. Este mundo é, é verdade, apenas um mundo inteligível; pois, de uma unidade sistemática de fins que exige, o mundo dos sentidos não nos dá nenhuma dica. Sua realidade pode basear-se em nada além da hipótese de um bem supremo e original. Nesse motivo independente, equipado com toda a

suficiência de uma causa suprema, funda, mantém e cumpre a ordem universal das coisas, com a mais perfeita harmonia teleológica, por mais que essa ordem possa nos ocultar no mundo dos sentidos.

Essa teologia moral tem a vantagem peculiar, em contraste com a teologia especulativa, de levar inevitavelmente à concepção de uma Primeira Causa única, perfeita e racional, da qual a teologia especulativa não nos dá nenhuma indicação em termos objetivos, muito menos qualquer evidência convincente. Pois não encontramos na teologia transcendental nem na teologia natural, por mais que a razão nos leve a isso, qualquer motivo para nos garantir a existência de um único Ser, que está à frente de todas as causas naturais e sobre as quais elas são inteiramente dependente. Por outro lado, se tomarmos nossa posição na unidade moral como uma lei necessária do universo, e, deste ponto de vista, considerarmos o necessário para dar a essa lei eficiência adequada e, para nós, força obrigatória, devemos chegar ao conclusão de que existe uma única vontade suprema, que compreende todas essas leis em si. Pois como, sob diferentes vontades, devemos encontrar completa unidade de fins? Essa vontade deve ser onipotente, para que toda a natureza e sua relação com a moralidade no mundo possam estar sujeitas a ela; onisciente, para que ele tenha conhecimento dos sentimentos mais secretos e de seu valor moral; onipresente, para que esteja à disposição para suprir todas as necessidades às quais o maior bem do mundo possa dar origem; eterna, para que essa harmonia de natureza e liberdade nunca falhe; e assim por diante. que pode estar à disposição para suprir todas as necessidades às quais os maiores bens do mundo possam dar origem; eterna, para que essa harmonia de natureza e liberdade nunca falhe; e assim por diante. que pode estar à disposição para suprir todas as necessidades às quais os maiores bens do mundo possam dar origem; eterna, para que essa harmonia de natureza e liberdade nunca falhe; e assim por diante.

Mas essa unidade sistemática de fins neste mundo de inteligências - que, como mera natureza, é apenas um mundo dos sentidos, mas, como um sistema de liberdade de vontade, pode ser denominada um mundo

inteligível, isto é, moral (regnum gratiae) - leva inevitavelmente também à unidade teleológica de todas as coisas que constituem esse grande todo, de acordo com as leis naturais universais - assim como a unidade do primeiro está de acordo com as leis morais universais e necessárias - e une o prático à razão especulativa. O mundo deve ser representado como tendo se originado de uma idéia, se quiser se harmonizar com o uso da razão sem o qual não podemos sequer nos considerar dignos da razão - ou seja, o uso moral, que repousa inteiramente na idéia do bem supremo. Portanto, a investigação da natureza recebe uma direção teleológica e se torna, em sua extensão mais ampla, a fisico-teologia. Mas isso, tendo sua ascensão na ordem moral como uma unidade fundada na essência da liberdade, e não acidentalmente instituída por comandos externos, estabelece a visão teleológica da natureza em bases que devem estar inseparavelmente ligadas à possibilidade interna das coisas. Isso dá origem a uma teologia transcendental, que toma o ideal da mais alta perfeição ontológica como um princípio de unidade sistemática; e esse princípio conecta todas as coisas de acordo com as leis naturais universais e necessárias, porque todas as coisas têm sua origem na necessidade absoluta de um único Ser Primordial. estabelece a visão teleológica da natureza por motivos que devem estar inseparavelmente conectados à possibilidade interna das coisas. Isso dá origem a uma teologia transcendental, que toma o ideal da mais alta perfeição ontológica como um princípio de unidade sistemática; e esse princípio conecta todas as coisas de acordo com as leis naturais universais e necessárias, porque todas as coisas têm sua origem na necessidade absoluta de um único Ser Primordial. estabelece a visão teleológica da natureza por motivos que devem estar inseparavelmente conectados à possibilidade interna das coisas. Isso dá origem a uma teologia transcendental, que toma o ideal da mais alta perfeição ontológica como um princípio de unidade sistemática; e esse princípio conecta todas as coisas de acordo com as leis naturais universais e necessárias, porque todas as coisas têm sua origem na necessidade absoluta de um único Ser Primordial.

Que utilidade podemos fazer para o nosso entendimento, mesmo em relação à experiência, se não propusermos fins para nós mesmos? Mas os fins mais altos são os da moralidade, e é apenas a razão pura que pode nos

dar o conhecimento deles. Embora supridos e nos colocando sob a orientação deles, não podemos fazer uso teleológico do conhecimento da natureza, no que diz respeito à cognição, a menos que a própria natureza tenha estabelecido a unidade teleológica. Pois sem essa unidade, nem sequer devemos possuir a razão, porque não devemos ter escola para a razão, nem cultivo através de objetos que proporcionem os materiais para suas concepções. Mas a unidade teleológica é uma unidade necessária e fundada na essência da própria vontade do indivíduo. Daí esta vontade, que é a condição da aplicação dessa unidade in concreto, deve ser o mesmo. Dessa maneira, a ampliação transcendental de nossa cognição racional não seria a causa, mas apenas o efeito da teleologia prática que a pura razão nos impõe.

Portanto, também encontramos na história da razão humana que, antes que as concepções morais fossem suficientemente purificadas e determinadas, e antes que os homens atingissem uma percepção da unidade sistemática de fins de acordo com essas concepções e com os princípios necessários, o conhecimento de a natureza, e mesmo uma quantidade considerável de cultura intelectual em muitas outras ciências, poderia produzir apenas concepções rudes e vagas da Deidade, às vezes até admitindo uma indiferença surpreendente em relação a essa questão. Mas o tratamento mais ampliado das idéias morais, tornado necessário pela extrema lei moral pura de nossa religião, despertou o interesse e, assim, acelerou as percepções da razão em relação a esse objeto. Dessa maneira, e sem a ajuda de um conhecimento prolongado da natureza, ou de um insight transcendental confiável (pois estes eram carentes em todas as épocas), chegou-se a uma concepção do Ser Divino, que agora ousamos ser o correto, não porque a razão especulativa nos convença de sua correção, mas porque está de acordo com os princípios morais da razão. Assim, é à pura razão, mas apenas em seu uso prático, que devemos atribuir o mérito de ter ligado ao nosso maior interesse uma cognição, da qual a mera especulação foi capaz apenas de formar uma conjectura, mas cuja validade não foi possível estabelecer - e de, com isso, traduzi-lo, não de fato um dogma demonstrado, mas uma hipótese absolutamente necessária para os fins essenciais da razão. não porque a razão especulativa nos convence de sua

correção, mas porque concorda com os princípios morais da razão. Assim, é à pura razão, mas apenas em seu uso prático, que devemos atribuir o mérito de ter ligado ao nosso maior interesse uma cognição, da qual a mera especulação foi capaz apenas de formar uma conjectura, mas cuja validade não foi possível. estabelecer - e de, com isso, traduzi-lo, não de fato um dogma demonstrado, mas uma hipótese absolutamente necessária para os fins essenciais da razão. não porque a razão especulativa nos convence de sua correção, mas porque concorda com os princípios morais da razão. Assim, é à pura razão, mas apenas em seu uso prático, que devemos atribuir o mérito de ter ligado ao nosso maior interesse uma cognição, da qual a mera especulação foi capaz apenas de formar uma conjectura, mas cuja validade não foi possível. estabelecer - e de, com isso, traduzi-lo, não de fato um dogma demonstrado, mas uma hipótese absolutamente necessária para os fins essenciais da razão.

Porém, se a razão prática alcançou essa elevação e alcançou a concepção de um único Ser Primordial como bem supremo, não deve, portanto, imaginar que transcendeu as condições empíricas de sua aplicação e subiu à cognição imediata de novos objetos; não deve presumir partir da concepção que ganhou e deduzir dela as próprias leis morais. Pois foram essas mesmas leis, cuja necessidade prática interna nos levou à hipótese de uma causa independente, ou de um sábio governante do universo, que lhes deveria dar efeito. Portanto, não temos o direito de considerá-los acidentais e derivados da mera vontade do governante, especialmente porque não temos uma concepção dessa vontade, exceto quando formada de acordo com essas leis. Até agora, então, como a razão prática tem o direito de nos conduzir, não consideraremos as ações como vinculativas para nós, porque são os mandamentos de Deus, mas as consideraremos como mandamentos divinos, porque estamos internamente ligados a eles. Estudaremos a liberdade sob a unidade teleológica que está de acordo com os princípios da razão; só consideraremos que agimos em conformidade com a vontade divina na medida em que consideramos sagrada a lei moral que a razão nos ensina a partir da natureza das próprias ações, e acreditaremos que podemos obedecer a essa vontade apenas promovendo o bem-estar. do universo em nós mesmos e nos outros. A teologia moral é, portanto, apenas

de uso imanente. Ela nos ensina a cumprir nosso destino aqui no mundo, colocando-nos em harmonia com o sistema geral de fins, e nos adverte contra o fanatismo. o crime de privar a razão de sua autoridade legislativa na conduta moral da vida, com o objetivo de conectar diretamente essa autoridade à idéia do Ser Supremo. Pois isso seria, não um uso imanente, mas transcendente da teologia moral, e, como o uso transcendente da mera especulação, inevitavelmente perverteria e frustraria os fins finais da razão.

SEÇÃO III De opinião, conhecimento e crença.

A afirmação de que uma coisa é verdadeira é um fenômeno em nosso entendimento que pode se basear em bases objetivas, mas requer, também, causas subjetivas na mente da pessoa que julga. Se um julgamento é válido para todo ser racional, seu fundamento é objetivamente suficiente e é denominado convicção. Se, por outro lado, se baseia no caráter particular do sujeito, é chamado de persuasão.

A persuasão é uma mera ilusão, sendo o fundamento do julgamento, que reside exclusivamente no sujeito, considerado objetivo. Portanto, um julgamento desse tipo tem apenas validade privada - é válido apenas para o indivíduo que julga, e a sustentação de uma coisa como verdadeira dessa maneira não pode ser comunicada. Mas a verdade depende da concordância com o objeto e, conseqüentemente, os julgamentos de todos os entendimentos, se verdadeiros, devem estar de acordo um com o outro (*consentientia uni tertio consentiunt inter se*) A convicção pode, portanto, distinguir-se, do ponto de vista externo, da persuasão, pela possibilidade de comunicá-la e mostrar sua validade pela razão de todo homem; pois nesse caso a presunção, pelo menos, surge de que o acordo de todos os julgamentos entre si, apesar dos diferentes caracteres dos indivíduos, repousa sobre o terreno comum do acordo de cada um com o objeto e, portanto, a correção do julgamento é estabelecido.

A persuasão, portanto, não pode ser subjetivamente distinguida da convicção, isto é, desde que o sujeito veja seu julgamento simplesmente

como um fenômeno de sua própria mente. Mas, se indagarmos se os fundamentos de nosso julgamento, válidos para nós, produzem o mesmo efeito sobre a razão dos outros do que sobre nós mesmos, então temos os meios, embora apenas meios subjetivos, não, de fato, de produzir convicção, mas de detectar a validade meramente privada do julgamento; em outras palavras, de descobrir que existe nele o elemento de mera persuasão.

Se pudermos, além disso, desenvolver as causas subjetivas do julgamento, as quais tomamos por suas bases objetivas, e assim explicar o julgamento enganoso como um fenômeno em nossa mente, além do caráter objetivo do objeto, podemos então expor a ilusão e não precisamos mais ser enganados por ela, embora, se sua causa subjetiva estiver em nossa natureza, não podemos esperar escapar completamente de sua influência.

Só posso sustentar, isto é, afirmar como necessariamente válido para todos, aquilo que produz convicção. Persuasão que posso guardar para mim, se for agradável para mim; mas não posso, e não devo, tentar impor isso como vinculativo para os outros.

Manter a verdade ou a validade subjetiva de um julgamento em relação à convicção (que é, ao mesmo tempo, objetivamente válida) tem os três graus seguintes: opinião, crença e conhecimento. A opinião é um julgamento conscientemente insuficiente, subjetiva e objetivamente. A crença é subjetivamente suficiente, mas é reconhecida como sendo objetivamente insuficiente. O conhecimento é subjetivo e objetivamente suficiente. Suficiência subjetiva é denominada convicção (para mim); suficiência objetiva é denominada certeza (para todos). Não preciso me demorar mais na explicação de tais concepções simples.

Nunca devo me arriscar a ser de opinião, sem saber algo, pelo menos, pelo qual meu julgamento, por si só meramente problemático, está ligado à verdade - cuja conexão, embora não seja perfeita, ainda é algo mais que

uma ficção arbitrária. Além disso, a lei dessa conexão deve ser certa. Pois se, em relação a essa lei, não tenho nada além de opinião, meu julgamento é apenas um jogo da imaginação, sem a menor relação com a verdade. Nos julgamentos da razão pura, a opinião não tem lugar. Pois, como eles não descansam em bases empíricas e como a esfera da razão pura é a da verdade necessária e a prioricognição, o princípio de conexão nela exige universalidade e necessidade e, conseqüentemente, certeza perfeita - caso contrário, não teríamos nenhum guia para a verdade. Por isso, é absurdo ter uma opinião em matemática pura; devemos saber, ou abster-se de formar um julgamento completamente. O caso é o mesmo com as máximas da moralidade. Pois não devemos arriscar uma ação com a mera opinião de que isso é permitido, mas devemos saber que é assim.

Na esfera transcendental da razão, por outro lado, o termo opinião é muito fraco, enquanto a palavra conhecimento é muito forte. Do ponto de vista meramente especulativo, portanto, não podemos formar um julgamento. Pois os fundamentos subjetivos de um julgamento, como produzir crença, não podem ser admitidos em investigações especulativas, na medida em que não podem permanecer sem apoio empírico e são incapazes de serem comunicados a outros em igual medida.

Mas é apenas do ponto de vista prático que um julgamento teoricamente insuficiente pode ser denominado crença. Agora, a referência prática é a habilidade ou a moralidade; para o primeiro, quando o fim proposto é arbitrário e accidental, para o segundo, quando é absolutamente necessário.

Se nos propusermos algum fim, as condições de sua realização são hipoteticamente necessárias. A necessidade é subjetiva, mas ainda apenas comparativamente, suficiente, se eu não conhecer outras condições sob as quais o fim possa ser alcançado. Por outro lado, é suficiente, absolutamente e para todos, se eu tiver certeza de que ninguém pode conhecer outras condições sob as quais a realização do objetivo proposto seria possível. No primeiro caso, minha suposição - meu julgamento em relação a certas condições - é uma crença meramente accidental; no segundo, é uma crença

necessária. O médico deve seguir algum curso no caso de um paciente que esteja em perigo, mas desconhece a natureza da doença. Ele observa os sintomas e conclui, de acordo com o melhor de seu julgamento, que é um caso de phthisis. Sua crença é, mesmo em seu próprio julgamento, apenas contingente: outro homem pode, talvez, se aproximar da verdade. Tal crença, de fato contingente, mas ainda formando o fundamento do uso real dos meios para alcançar certos fins, chamo crença pragmática.

O teste usual, se o que alguém mantém é apenas sua persuasão, ou sua convicção subjetiva, pelo menos, ou seja, sua firme crença, é uma aposta. Frequentemente acontece que um homem emite suas opiniões com tanta ousadia e segurança, que parece não ter nenhuma apreensão quanto à possibilidade de estar errado. A oferta de uma aposta o surpreende e o faz parar. Às vezes acontece que sua persuasão pode ser avaliada em um ducado, mas não em dez. Pois ele não hesita, talvez, em arriscar um ducado, mas se se propõe apostar dez, ele imediatamente se dá conta da possibilidade de estar enganado - uma possibilidade que até agora escapou de sua observação. Se imaginarmos para nós mesmos que devemos apostar a felicidade de toda a nossa vida na verdade de qualquer proposição, nosso julgamento deixa cair seu ar de triunfo, tomamos o alarme e descobrimos a força real de nossa crença. Assim, a crença pragmática tem graus, variando em proporção aos interesses em jogo.

Agora, nos casos em que não podemos entrar em nenhum curso de ação em referência a algum objeto, e onde, conseqüentemente, nosso julgamento é puramente teórico, ainda podemos representar para nós mesmos, em pensamento, a possibilidade de um curso de ação, para o qual supomos que tenhamos bases suficientes, se houver algum meio de averiguar a verdade da questão. Assim, encontramos em julgamentos puramente teóricos uma analogia de julgamentos práticos, aos quais a palavra crença pode ser aplicada adequadamente e que podemos denominar crença doutrinária. Não hesitaria em apostar tudo na verdade da proposição - se havia alguma possibilidade de colocá-la à prova da experiência - que pelo menos algum dos planetas que vemos é habitado. Por isso digo que não tenho apenas a

opinião, mas a forte crença,

Agora devemos admitir que a doutrina da existência de Deus pertence à crença doutrinária. Pois, embora em relação à cognição teórica do universo, não exija formar nenhuma teoria que envolva necessariamente essa ideia, como condição da minha explicação dos fenômenos que o universo apresenta, mas, pelo contrário, estou bastante usar minha razão como se tudo fosse mera natureza, a unidade teleológica ainda é uma condição tão importante da aplicação da minha razão à natureza, que é impossível ignorá-la - especialmente porque, além dessas considerações, abundantes exemplos de são fornecidos pela experiência. Mas a única condição, na medida em que meu conhecimento se estende, sob a qual essa unidade pode ser meu guia na investigação da natureza, é a suposição de que uma inteligência suprema ordenou todas as coisas de acordo com os fins mais sábios. Consequentemente, a hipótese de um sábio autor do universo é necessária para minha orientação na investigação da natureza - é a condição sob a qual sozinho posso cumprir um fim que é realmente contingente, mas de maneira alguma sem importância. Além disso, como o resultado de minhas tentativas confirma com tanta frequência a utilidade dessa suposição, e como nada decisivo pode ser adotado contra ela, segue-se que seria dizer muito pouco para denominar meu julgamento, neste caso, uma mera opinião, e que, mesmo nessa conexão teórica, posso afirmar que acredito firmemente em Deus. Ainda assim, se usarmos estritamente as palavras, isso não deve ser chamado de prática, mas de crença doutrinária, que a teologia da natureza (físico-teologia) também deve produzir em minha mente.

A expressão de crença é, nesses casos, uma expressão de modéstia do ponto de vista objetivo, mas, ao mesmo tempo, de firme confiança, do subjetivo. Se eu me atrever a denominar esse julgamento meramente teórico, tanto quanto uma hipótese que tenho o direito de assumir; uma concepção mais completa, em relação a outro mundo e à causa do mundo, poderia então ser justamente requerida de mim do que eu sou, na realidade, capaz de dar. Pois, se suponho alguma coisa, mesmo como mera hipótese, devo, pelo

menos, conhecer as propriedades de um ser que me permita, não formar a concepção, mas imaginar a existência dela. Mas a palavra crença refere-se apenas à orientação que uma idéia me dá e à sua influência subjetiva na conduta da minha razão, o que me obriga a mantê-la firme,

Mas a mera crença doutrinária é, até certo ponto, carente de estabilidade. Muitas vezes deixamos de nos apossar dela, em consequência das dificuldades que ocorrem na especulação, embora, no final, inevitavelmente voltemos a ela novamente.

É completamente diferente com a crença moral. Pois nesta esfera a ação é absolutamente necessária, ou seja, devo agir em obediência à lei moral em todos os aspectos. O fim está aqui incontroversavelmente estabelecido, e há apenas uma condição possível, de acordo com a melhor da minha percepção, sob a qual esse fim pode se harmonizar com todos os outros fins e, portanto, ter validade prática - a saber, a existência de um Deus e de um Mundo futuro. Sei também, com certeza, que ninguém pode conhecer outras condições que conduzam à mesma unidade de fins sob a lei moral. Mas como o preceito moral é, ao mesmo tempo, minha máxima (como a razão exige que seja), sou irresistivelmente constrangido a acreditar na existência de Deus e em uma vida futura; e tenho certeza de que nada pode me fazer vacilar nessa crença,

Assim, enquanto todas as tentativas ambiciosas da razão de penetrar além dos limites da experiência terminam em decepção, ainda resta o suficiente para nos satisfazer do ponto de vista prático. É verdade que ninguém poderá se gabar de que ele sabe que existe um Deus e uma vida futura; pois, se ele sabe disso, ele é exatamente o homem que eu há muito desejei encontrar. Todo conhecimento, referente a um objeto de mera razão, pode ser comunicado; e, portanto, deveria poder esperar que meu próprio conhecimento recebesse essa extensão maravilhosa, através da instrumentalidade de sua instrução. Não, minha convicção não é lógica, mas certeza moral; e uma vez que repousa em bases subjetivas (do sentimento moral), não devo nem dizer: é moralmente certo que existe um Deus etc.,

mas: estou moralmente certo, isto é,

O único ponto desse argumento que pode parecer aberto à suspeita é que essa crença racional pressupõe a existência de sentimentos morais. Se desistirmos dessa suposição e considerarmos um homem totalmente indiferente em relação às leis morais, a questão que a razão propõe, torna-se então apenas um problema de especulação e pode, de fato, ser sustentada por fortes bases de analogia, mas não por tais que obrigarão o ceticismo mais obstinado a ceder.

A mente humana (como creio que todo ser racional deve necessariamente fazer) tem um interesse natural na moralidade, embora esse interesse não seja indiviso e possa não ter praticamente preponderância. Se você o fortalecer e aumentar, descobrirá que a razão se torna dócil, mais esclarecida e mais capaz de unir o interesse especulativo à prática. Mas se você não tomar cuidado desde o início, ou pelo menos a meio caminho, para tornar os homens bons, nunca os forçará a acreditar honestamente.

Mas nessas perguntas nenhum homem é livre de todo interesse. Pois, embora a falta de bons sentimentos possa colocá-lo além da influência de interesses morais, ainda assim, nesse caso, ainda resta o suficiente para fazê-lo temer a existência de Deus e uma vida futura. Pois ele não pode pretender ter certeza da inexistência de Deus e de uma vida futura, a menos que - já que isso só poderia ser provado por uma mera razão e, portanto, apodeicamente - ele esteja preparado para estabelecer a impossibilidade de ambas, o que certamente não é razoável. o homem se comprometeria a fazer. Seria uma crença negativa, que não poderia, de fato, produzir moralidade e bons sentimentos, mas ainda assim poderia produzir um análogo a esses, operando como uma poderosa restrição à eclosão de más disposições.

Mas, será dito, isso é tudo o que a pura razão pode afetar, abrindo perspectivas além dos limites da experiência? Nada mais que dois artigos de

crença? O senso comum poderia ter feito tanto quanto isso, sem levar os filósofos a aconselhar no assunto!

Não elogiamos aqui a filosofia pelos benefícios que os trabalhosos esforços de suas críticas conferiram à razão humana - mesmo admitindo que seu mérito acabe sendo apenas negativo - pois, nesse ponto, algo mais será dito no próximo seção. Mas, pergunto, você exige que esse conhecimento, referente a todos os homens, transcenda o entendimento comum e só lhe seja revelado pelos filósofos? A própria circunstância que provocou sua censura é a melhor confirmação da exatidão de nossas afirmações anteriores, uma vez que revela, o que não poderia ter sido previsto, que a Natureza não é responsável por qualquer distribuição parcial de seus dons naqueles assuntos que dizem respeito todos os homens sem distinção e que, com relação aos fins essenciais da natureza humana,

CAPÍTULO III O Arquitetônico da Razão Pura.

Com o termo arquitetônico, quero dizer a arte de construir um sistema. Sem unidade sistemática, nosso conhecimento não pode se tornar ciência; será um agregado, e não um sistema. Assim, arquitetônica é a doutrina do conhecimento científico e, portanto, necessariamente faz parte de nossa metodologia.

A razão não pode permitir que nosso conhecimento permaneça em um estado desconectado e rapsodista, mas exige que a soma de nossas cognições constitua um sistema. Portanto, é o único que eles podem avançar nos fins da razão. Por sistema, quero dizer a unidade de várias cognições sob uma idéia. Essa idéia é a concepção - dada pela razão - da forma de um todo, na medida em que a concepção determina a priori não apenas os limites de seu conteúdo, mas o lugar que cada uma de suas partes deve ocupar. A ideia científica contém, portanto, o fim e a forma do todo que está de acordo com esse fim. A unidade do fim, à qual todas as partes do sistema se relacionam e através da qual todas se relacionam, comunica a unidade a todo o sistema, de modo que a ausência de qualquer parte possa

ser detectada imediatamente a partir do nosso conhecimento do descansar; e determina a priori os limites do sistema, excluindo assim todas as adições contingentes ou arbitrárias. O todo é, portanto, um organismo (*articulatio*), e não um agregado (*coacervatio*); pode crescer de dentro (por *intussuscepção*), mas não pode aumentar com adições externas (por *appositionem*). É, assim, como um corpo animal, cujo crescimento não adiciona nenhum membro, mas, sem alterar suas proporções, torna cada um em sua esfera mais forte e mais ativo.

Exigimos, para a execução da idéia de um sistema, um esquema, isto é, um conteúdo e um arranjo de partes determinados a priori pelo princípio que o objetivo do sistema prescreve. Um esquema que não é projetado de acordo com uma idéia, ou seja, do ponto de vista do objetivo mais alto da razão, mas meramente empiricamente, de acordo com objetivos e finalidades acidentais (cujo número não pode ser predeterminado), não pode nos dar nada. mais do que unidade técnica. Mas o esquema que é originado de uma ideia (nesse caso, a razão nos apresenta objetivos a priori, e não procura que eles vivenciem), forma a base da unidade arquitetônica. Uma ciência, na devida aceitação desse termo. não pode ser formado tecnicamente, ou seja, a partir da observação da semelhança existente entre diferentes objetos e do uso puramente contingente que fazemos de nosso conhecimento in concreto, com referência a todos os tipos de objetivos externos arbitrários; sua constituição deve ser enquadrada em princípios arquitetônicos, isto é, deve-se demonstrar que suas partes possuem uma afinidade essencial e podem ser deduzidas de um objetivo ou fim supremo e interno, que forma a condição da possibilidade do todo científico. O esquema de uma ciência deve dar a priori seu plano (*monogramma*) e a divisão do todo em partes, em conformidade com a ideia da ciência; e também deve distinguir esse todo de todos os outros, de acordo com certos princípios entendidos.

Ninguém tentará construir uma ciência, a menos que tenha alguma idéia para se apoiar adequadamente. Mas, na elaboração da ciência, ele descobre que o esquema, mais ainda, a definição que ele deu a princípio da ciência, raramente corresponde à sua idéia; pois essa idéia está, como um germe,

em nossa razão, suas partes subdesenvolvidas e ocultas mesmo da observação microscópica. Por esse motivo, devemos explicar e definir as ciências, não de acordo com a descrição que o originador faz delas, mas de acordo com a idéia que achamos baseada na própria razão e que é sugerida pela unidade natural das partes da ciência já acumulada. Pois será de dez que o criador de uma ciência e até seus últimos sucessores permanecem apegados a uma idéia errônea, que eles não podem tornar claros para si mesmos,

É lamentável que, somente depois de nos ocuparmos por um longo tempo na coleção de materiais, sob a orientação de uma idéia que esteja subdesenvolvida na mente, mas não de acordo com qualquer plano definido de arranjo - ou seja, somente depois de passarmos o tempo. muito tempo e trabalho na disposição técnica de nossos materiais, é possível ver a idéia de uma ciência sob uma luz clara e projetar, de acordo com princípios arquitetônicos, um plano do todo, de acordo com os objetivos da razão . Os sistemas parecem, como certos vermes, formados por uma espécie de generatio aequivoca- pela mera confluência de concepções, e para obter plenitude apenas com o progresso do tempo. Mas o esquema ou germe de todos reside na razão; e, portanto, não é apenas todo sistema organizado de acordo com sua própria idéia, mas todos estão unidos em um grande sistema de conhecimento humano, do qual formam membros. Por esse motivo, é possível enquadrar uma arquitetura de toda a cognição humana, cuja formação, atualmente, considerando os imensos materiais coletados ou encontrados nas ruínas dos antigos sistemas, não seria realmente muito difícil. Atualmente, nosso objetivo é apenas esboçar o plano arquitetônico de toda cognição dada pela razão pura; e começamos do ponto em que a raiz principal do conhecimento humano se divide em duas, uma das quais é a razão. Por razão, eu entendo aqui toda a faculdade superior de cognição,

Se eu fizer uma abstração completa do conteúdo da cognição, considerado objetivamente, toda cognição é, de um ponto de vista subjetivo, histórico ou racional. A cognição histórica é *cognitio ex datis* , racional, *cognitio ex principiis*. Qualquer que seja a fonte original de uma cognição, é, em relação

à pessoa que a possui, meramente histórica, se ela souber apenas o que lhe foi dado a partir de outro trimestre, se esse conhecimento foi comunicado por experiência direta ou por instrução. Assim, a pessoa que aprendeu um sistema de filosofia - digamos o Wolfiano - embora tenha um conhecimento perfeito de todos os princípios, definições e argumentos dessa filosofia, bem como das divisões que foram feitas do sistema, possui realmente não mais que um conhecimento histórico do sistema wolfiano; ele sabe apenas o que lhe foi dito; seus julgamentos são apenas os que ele recebeu de seus professores. Disputa a validade de uma definição, e ele está completamente perdido para encontrar outra. Ele formou sua mente na de outra pessoa; mas a faculdade imitativa não é a produtiva. Seu conhecimento não foi extraído da razão; e, embora, objetivamente considerado, seja conhecimento racional, subjetivamente, é meramente histórico. Ele aprendeu essa ou aquela filosofia e é apenas um molde de gesso de um homem vivo. As cognições racionais que são objetivas, ou seja, que têm sua origem na razão, podem ser assim denominadas de um ponto de vista subjetivo, somente quando elas foram extraídas pelo próprio indivíduo das fontes da razão, isto é, dos princípios; e é somente dessa maneira que as críticas, ou mesmo a rejeição do que já foi aprendido, podem surgir na mente. Ele aprendeu essa ou aquela filosofia e é apenas um molde de gesso de um homem vivo. As cognições racionais que são objetivas, ou seja, que têm sua origem na razão, podem ser assim denominadas de um ponto de vista subjetivo, somente quando elas foram extraídas pelo próprio indivíduo das fontes da razão, isto é, dos princípios; e é somente dessa maneira que as críticas, ou mesmo a rejeição do que já foi aprendido, podem surgir na mente.

Toda cognição racional é, novamente, baseada em concepções ou na construção de concepções. O primeiro é denominado filosófico, o segundo

matemático. Eu já mostrei a diferença essencial desses dois métodos de cognição no primeiro capítulo. Uma cognição pode ser objetivamente filosófica e subjetivamente histórica - como é o caso da maioria dos estudiosos e daqueles que não conseguem enxergar além dos limites de seu sistema e que permanecem em estado de pupila durante toda a vida. Mas é notável que o conhecimento matemático, quando comprometido com a memória, seja válido, do ponto de vista subjetivo, como também o conhecimento racional, e que a mesma distinção não pode ser traçada aqui como no caso da cognição filosófica. A razão é que a única maneira de chegar a esse conhecimento é através dos princípios essenciais da razão, e assim é sempre certo e indiscutível; porque a razão é empregada em concreto - mas ao mesmo tempo a priori - isto é, em pura e, portanto, intuição infalível; e, portanto, todas as causas de ilusão e erro são excluídas. De todas as ciências a priori da razão, portanto, somente a matemática pode ser aprendida. A filosofia - a menos que seja histórica - não pode ser aprendida; podemos no máximo aprender a filosofar.

A filosofia é o sistema de toda cognição filosófica. Devemos usar esse termo em um sentido objetivo, se entendermos por ele o arquétipo de todas as tentativas de filosofar e o padrão pelo qual todas as filosofias subjetivas devem ser julgadas. Nesse sentido, a filosofia é apenas a idéia de uma possível ciência, que não existe em concreto, mas ao qual nos esforçamos de várias maneiras para aproximar, até descobrirmos o caminho certo a seguir - um caminho coberto pelos erros e ilusões dos sentidos - e a imagem que até agora tentamos em vão moldar tornou-se uma cópia perfeita de o grande protótipo. Até aquele momento, não podemos aprender filosofia - ela não existe; se sim, onde está, quem a possui e como a saberemos? Só podemos aprender a filosofar; em outras palavras, só podemos exercer nossos poderes de raciocínio de acordo com princípios gerais, mantendo ao mesmo tempo o direito de investigar as fontes desses princípios, de testar e até de rejeitá-los.

Até então, nossa concepção de filosofia é apenas uma concepção escolástica - uma concepção, isto é, de um sistema de cognição que estamos tentando

elaborar em uma ciência; tudo o que sabemos atualmente é a unidade sistemática dessa cognição e, conseqüentemente, a completude lógica da cognição para o fim desejado. Mas há também uma concepção cósmica (*conceptus cosmicus*) da filosofia, que sempre formou a verdadeira base desse termo, especialmente quando a filosofia foi personificada e apresentada a nós no ideal de um filósofo. Nesta visão, a filosofia é a ciência da relação de toda cognição com os objetivos últimos e essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*).), e o filósofo não é apenas um artista - que se ocupa de concepções - mas um legislador que legisla pela razão humana. Nesse sentido da palavra, seria no mais alto grau arrogante assumir o título de filósofo e fingir que alcançamos a perfeição do protótipo que reside apenas na idéia.

O matemático, o filósofo natural e o lógico - até onde o primeiro pode ter avançado no racional e o segundo no conhecimento filosófico - são meramente artistas, engajados no arranjo e na formação de concepções; eles não podem ser chamados de filósofos. Acima de todos, existe o professor ideal, que os emprega como instrumentos para o avanço dos objetivos essenciais da razão humana. Somente ele podemos chamar de filósofo; mas ele não existe em lugar algum. Mas a idéia de seu poder legislativo reside na mente de todo homem, e só ela nos ensina que tipo de filosofia de unidade sistemática exige, tendo em vista os objetivos últimos da razão. Essa idéia é, portanto, uma concepção cósmica.

Por concepção cósmica, quero dizer uma na qual todos os homens necessariamente se interessam; o objetivo de uma ciência deve, portanto, ser determinado de acordo com as concepções escolásticas, se for considerado apenas como um meio para certos fins arbitrariamente propostos.

Em vista da completa unidade sistemática da razão, só pode haver um fim último de todas as operações da mente. Para isso, todos os outros objetivos são subordinados e nada mais do que meios para sua consecução. Esse fim último é o destino do homem, e a filosofia a ele relacionada é denominada

filosofia moral. A posição superior ocupada pela filosofia moral, acima de todas as outras esferas para as operações da razão, indica suficientemente a razão pela qual os antigos sempre incluíam a idéia - e de uma maneira especial - de moralista na de filósofo. Mesmo nos dias atuais, chamamos um homem que parece ter o poder de autogoverno, mesmo que seu conhecimento possa ser muito limitado, com o nome de filósofo.

A legislação da razão humana, ou filosofia, tem dois objetos - natureza e liberdade - e, portanto, contém não apenas as leis da natureza, mas também as da ética, a princípio em dois sistemas separados, que finalmente se fundem em um grande sistema filosófico. de cognição. A filosofia da natureza se relaciona com o que é, o da ética com o que deveria ser.

Mas toda filosofia é ou cognição com base na razão pura, ou a cognição da razão com base em princípios empíricos. O primeiro é denominado puro, a segunda filosofia empírica.

A filosofia da razão pura é propedêutica, isto é, uma investigação dos poderes da razão em relação à cognição pura a priori , e é denominada filosofia crítica; ou é, em segundo lugar, o sistema da razão pura - uma ciência que contém a apresentação sistemática de todo o corpo do conhecimento filosófico, verdadeiro e ilusório, dado pela razão pura - e é chamado de metafísico. Esse nome, no entanto, também pode ser atribuído a todo o sistema de filosofia pura, incluindo a filosofia crítica e pode designar a investigação sobre as fontes ou possibilidades de cognição a priori , bem como a apresentação das cognições a priori que formam um sistema da filosofia pura - excluindo, ao mesmo tempo, todos os elementos empíricos e matemáticos.

A metafísica é dividida na do uso especulativo e no uso prático da razão pura e, portanto, é a metafísica da natureza ou a metafísica da ética. O primeiro contém todos os princípios racionais puros - baseados apenas em concepções (e, portanto, excluindo a matemática) - de toda cognição

teórica; o segundo, os princípios que determinam e requerem a priori toda ação. Agora, apenas a filosofia moral contém um código de leis - para a regulamentação de nossas ações - que é deduzido de princípios inteiramente a priori. Portanto, a metafísica da ética é a única filosofia moral pura, pois não se baseia em considerações antropológicas ou outras empíricas. A metafísica da razão especulativa é o que é comumente chamado de metafísica no sentido mais limitado. Mas, como a filosofia moral pura faz parte adequadamente desse sistema de cognição, devemos permitir que ela retenha o nome de metafísica, embora não seja necessário insistirmos em denominá-lo em nossa discussão atual.

É da maior importância separar as cognições que diferem das outras em espécie e na origem, e tomar muito cuidado para que elas não sejam confundidas com aquelas com as quais geralmente são encontradas. O que o químico faz na análise de substâncias, o que o matemático em matemática pura é, em grau ainda mais alto, o dever do filósofo, que o valor de cada tipo diferente de cognição e a parte que ela assume nas operações da mente, pode ser claramente definida. A razão humana nunca quis algum tipo de metafísica, pois alcançou o poder do pensamento, ou melhor, da reflexão; mas nunca foi capaz de manter essa esfera de pensamento e cognição pura de toda mistura de elementos estranhos. A idéia de uma ciência desse tipo é tão antiga quanto a própria especulação; e que mente não especula - seja na escolástica ou na moda popular? Ao mesmo tempo, deve-se admitir que mesmo os pensadores por profissão foram incapazes de explicar claramente a distinção entre os dois elementos de nossa cognição - aquele completamente a priori, o outro a posteriori; e, portanto, a definição adequada de um tipo peculiar de cognição e, com ela, a justa idéia de uma ciência que há tanto tempo e tão profundamente envolveu a atenção da mente humana, nunca foi estabelecida. Quando foi dito: "Metafísica é a ciência dos primeiros princípios da cognição humana", essa definição não indicava uma peculiaridade em espécie, mas apenas uma diferença de grau; esses primeiros princípios foram assim declarados mais gerais que outros, mas nenhum critério de distinção dos princípios empíricos foi dado. Destes, alguns são mais gerais e, portanto, mais altos que outros; e - como não podemos distinguir o que é completamente a priori do que é conhecido por

ser a posteriori- onde devemos traçar a linha que separa os princípios superiores e os chamados primeiros princípios, dos princípios inferiores e subordinados da cognição? O que seria dito se nos pedissem para ficar satisfeitos com a divisão das épocas do mundo nos séculos anteriores e com os que os seguiram? "O quinto ou o décimo século pertence aos séculos anteriores?" seria perguntado. Do mesmo modo, pergunto: a concepção de extensão pertence à metafísica? Você responde: "Sim". Bem, o corpo também? "Sim." E a de um corpo fluido? Você para, não está preparado para admitir isso; pois se o fizer, tudo pertencerá à metafísica. A partir disso, é evidente que o mero grau de subordinação - do particular ao geral - não pode determinar os limites de uma ciência; e que, no presente caso, devemos esperar encontrar uma diferença nas concepções da metafísica, tanto em espécie quanto em origem. A idéia fundamental da metafísica foi obscurecida por outro lado pelo fato de que esse tipo de cognição a priori mostrou certa semelhança de caráter com a ciência da matemática. Ambos têm a propriedade em comum de possuir a prioriorigem; mas, por um lado, nosso conhecimento se baseia em concepções, por outro, na construção de concepções. Desse modo, surge uma dissimilaridade decidida entre cognição filosófica e matemática - uma dissimilaridade que sempre foi sentida, mas que não poderia ser diferenciada por falta de uma compreensão dos critérios da diferença. E assim aconteceu que, como os próprios filósofos falharam no desenvolvimento adequado da idéia de sua ciência, a elaboração da ciência não pôde prosseguir com um objetivo definido, ou sob orientação confiável. Assim, também, filósofos, ignorantes do caminho que deveriam seguir e sempre discutindo entre si sobre as descobertas que cada um afirmou que ele havia feito, levaram sua ciência a descrédito com o resto do mundo e, finalmente, entre si.

Toda a cognição pura a priori se forma, portanto, em vista da faculdade peculiar que a origina, uma unidade peculiar e distinta; e metafísico é o termo aplicado à filosofia que tenta representar essa cognição nesta unidade sistemática. A parte especulativa da metafísica, que se apropria apropriadamente dessa denominação - a que chamamos de metafísica da natureza - e que considera tudo como é (não como deveria ser), por meio de concepções a priori , está dividida em da seguinte maneira.

Metafísica, na aceitação mais limitada do termo, consiste em duas partes - filosofia transcendental e fisiologia da razão pura. O primeiro apresenta o sistema de todas as concepções e princípios pertencentes ao entendimento e à razão, e que se relacionam com objetos em geral, mas não com nenhum objeto específico (Ontologia); o último tem natureza para o objeto, ou seja, a soma de objetos dados - seja dado aos sentidos ou, se quisermos, a algum outro tipo de intuição - e é, portanto, fisiologia, embora apenas racional. Mas o uso da faculdade da razão nesse modo racional de considerar a natureza é físico ou hiperfísico, ou, mais propriamente, imanente ou transcendente. O primeiro diz respeito à natureza, na medida em que nosso conhecimento a respeito pode ser aplicado na experiência (in concreto); o último àquela conexão dos objetos da experiência, que transcende toda a experiência. A fisiologia transcendente tem, novamente, uma conexão interna e externa com seu objeto, ambos, no entanto, transcendendo a experiência possível; o primeiro é a fisiologia da natureza como um todo, ou a cognição transcendental do mundo, o segundo da conexão de toda a natureza com um ser acima da natureza, ou cognição transcendental de Deus.

A fisiologia imanente, pelo contrário, considera a natureza como a soma de todos os objetos sensoriais, consequentemente, como é apresentada a nós - mas ainda de acordo com condições a priori , pois é somente nessas condições que a natureza pode ser apresentada à nossa mente. . Os objetos da fisiologia imanente são de dois tipos: 1. Os dos sentidos externos, ou natureza corporal; 2. O objeto do sentido interno, a alma, ou, de acordo com nossas concepções fundamentais, natureza pensante. A metafísica da natureza corporal é chamada física; mas, como deve conter apenas os princípios de a prioricognição da natureza, devemos chamá-la de física racional. A metafísica da natureza pensante é chamada psicologia e, pela mesma razão, deve ser considerada apenas a cognição racional da alma.

Assim, todo o sistema metafísico consiste em quatro partes principais: 1. Ontologia; 2. Fisiologia Racional; 3. Cosmologia racional; e 4. Teologia

racional. A segunda parte - a da doutrina racional da natureza - pode ser subdividida em duas, *physica rationalis* e *psychologia rationalis*.

Não se deve supor que eu entenda com essa denominação o que geralmente é chamado de física geral e que é mais matemática do que uma filosofia da natureza. Pois a metafísica da natureza é completamente diferente da matemática, nem é tão rica em resultados, embora seja de grande importância como um teste crítico da aplicação da pura compreensão-cognição à natureza. Por falta de orientação, até mesmo matemáticos, adotando certas noções comuns - que são de fato metafísicas - inconscientemente lotaram suas teorias da natureza com hipóteses, cuja falácia se torna evidente com a aplicação dos princípios dessa metafísica, sem prejuízo, no entanto, ao emprego da matemática nessa esfera da cognição.

A idéia fundamental de uma filosofia de pura razão de necessidade dita essa divisão; é, portanto, arquitetônico - de acordo com os mais altos objetivos da razão, e não apenas técnico, ou de acordo com certas semelhanças observadas acidentalmente, existentes entre as diferentes partes de toda a ciência. Por esse motivo, também, a divisão é imutável e de autoridade legislativa. Mas o leitor pode observar nele alguns pontos aos quais ele deve se opor e que podem enfraquecer sua convicção de sua verdade e legitimidade.

Em primeiro lugar, como posso desejar uma cognição a priori ou metafísica de objetos, na medida em que eles recebem a posteriori? e como é possível conhecer a natureza das coisas de acordo com a priori princípios e atingir uma fisiologia racional? A resposta é essa. Tiramos da experiência nada mais do que o necessário para nos apresentar um objeto (em geral) do sentido externo ou do sentido interno; no primeiro caso, pela mera concepção de matéria (extensão impenetrável e inanimada), no segundo, pela concepção de um ser pensante - dado na representação empírica interna, eu acho. Quanto ao resto, não devemos empregar em nossa metafísica desses objetos quaisquer princípios empíricos (que acrescentem ao conteúdo de

nossas concepções por meio da experiência), com o objetivo de formar por sua ajuda quaisquer julgamentos a respeito desses objetos.

Em segundo lugar, que lugar devemos atribuir à psicologia empírica, que sempre foi considerada parte da metafísica, e a partir da qual em nosso tempo eram esperados resultados filosóficos importantes, depois que a esperança de construir um sistema de conhecimento a priori havia sido abandonada? Eu respondo: deve ser colocado ao lado da física empírica ou da própria física; isto é, deve ser considerado parte da filosofia aplicada, a prioriprincípios dos quais estão contidos na filosofia pura, que, portanto, está conectada, embora não deva ser confundida, com a psicologia. A psicologia empírica deve, portanto, ser banida da esfera da metafísica e é de fato excluída pela própria idéia dessa ciência. Em conformidade, no entanto, com o uso escolástico, devemos permitir que ele ocupe um lugar na metafísica - mas apenas como um apêndice. Adotamos este curso por motivos de economia; como a psicologia ainda não está cheia o suficiente para ocupar nossa atenção como um estudo independente, é de grande importância ao mesmo tempo ser totalmente excluída ou colocada onde ainda tem menos afinidade do que com o assunto da metafísica . É um estranho que é hóspede há muito tempo; e fazemos com que seja bem-vindo ficar,

A descrição acima é a idéia geral da metafísica, que, como mais se esperava dela do que se poderia procurar com justiça, e como essas expectativas agradáveis, infelizmente nunca foram realizadas, caíram em descrédito geral. Nossa crítica deve ter convencido completamente o leitor de que, embora a metafísica não possa formar o fundamento da religião, ela deve sempre ser um de seus baluartes mais importantes, e que a razão humana, que naturalmente segue um curso dialético, não pode prescindir dessa ciência, que verifica suas tendências à dialética e, elevando a razão a um autoconhecimento científico e claro, evitam os estragos que uma razão especulativa sem lei cometeria infalivelmente na esfera da moral e na religião. Podemos ter certeza, portanto,

A metafísica, portanto - a da natureza, bem como a da ética, mas de maneira especial a crítica que forma a propedêutica a todas as operações da razão - forma adequadamente aquele departamento do conhecimento que pode ser denominado, no sentido mais verdadeiro da palavra, filosofia. O caminho que ele segue é o da ciência, que, uma vez descoberta, nunca se perde e nunca se engana. A matemática, as ciências naturais, a experiência comum dos homens, têm um alto valor como meio, na maioria das vezes, para fins acidentais - mas, finalmente, também para aqueles que são necessários e essenciais à existência da humanidade. Mas, para guiá-los a esse objetivo alto, eles exigem o auxílio da cognição racional com base em concepções puras, que, por mais que sejam denominadas, não são propriamente nada além de metafísica.

Pela mesma razão, a metafísica forma igualmente a conclusão da cultura da razão humana. A esse respeito, é indispensável, deixando de lado a influência que exerce como ciência. Por seu objeto, estão os elementos e máximas máximas da razão, que formam a base da possibilidade de algumas ciências e do uso de todas. Que, como ciência puramente especulativa, é mais útil na prevenção de erros do que na extensão do conhecimento, não diminui seu valor; pelo contrário, o supremo cargo de censor que ocupa assegura a ele a mais alta autoridade e importância. Este escritório é administrado com o objetivo de garantir ordem, harmonia e bem-estar para a ciência e direcionar seus trabalhos nobres e frutíferos para o objetivo mais alto possível - a felicidade de toda a humanidade.

CAPÍTULO IV A história da razão pura.

Este título é colocado aqui apenas com o objetivo de designar uma divisão do sistema de pura razão da qual não pretendo tratar atualmente. Eu me contentarei em lançar um olhar superficial, de um ponto de vista puramente transcendental - o da natureza da razão pura - sobre o trabalho dos filósofos até o presente momento. Eles visaram erigir um edifício de filosofia; mas aos meus olhos este edifício parece estar em uma condição muito ruínosa.

É muito notável, embora, naturalmente, não pudesse ter sido diferente, que, na infância da filosofia, o estudo da natureza de Deus e a constituição de um mundo futuro formaram o início, e não a conclusão, como deveríamos tê-lo. , dos esforços especulativos da mente humana. Por mais rudes que sejam as concepções religiosas geradas pelos restos dos velhos costumes e costumes de um tempo menos cultivado, as classes inteligentes não foram impedidas de dedicar-se à investigação livre da existência e natureza de Deus; e viram facilmente que não havia maneira mais segura de agradar o governante invisível do mundo e de alcançar a felicidade em outro mundo, pelo menos, do que um curso de vida bom e honesto. Assim, a teologia e a moral formaram os dois principais motivos, ou melhor, os pontos de atração em todas as pesquisas abstratas. Mas foi a primeira que ocupou especialmente a atenção da razão especulativa, e que depois se tornou tão celebrada sob o nome de metafísica.

No momento, não indicarei os períodos de tempo em que ocorreram as maiores mudanças na metafísica, mas apenas darei um esboço apressado das diferentes idéias que ocasionaram as revoluções mais importantes nessa esfera de pensamento. Existem três fins diferentes em relação aos quais essas revoluções ocorreram.

1. Em relação ao objeto da cognição da razão, os filósofos podem ser divididos em sensualistas e intelectualistas. Epicuro pode ser considerado como o chefe do primeiro, Platão do último. A distinção aqui sinalizada, por mais sutil que seja, data dos primeiros tempos e foi mantida por muito tempo. O primeiro afirmou que a realidade reside apenas em objetos sensuais e que tudo o resto é meramente imaginário; o segundo, que os sentidos são os pais da ilusão e que a verdade é encontrada apenas no entendimento. O primeiro não negou às concepções do entendimento um certo tipo de realidade; mas com eles era meramente lógico, com os outros era místico. O primeiro admitiu concepções intelectuais, mas declarou que somente objetos sensuais possuíam existência real.

2. Em relação à origem das cognições puras da razão, encontramos uma

escola sustentando que elas são inteiramente derivadas da experiência e outra que elas têm sua origem apenas na razão. Aristóteles pode ser considerado como o cordão dos empiristas e Platão dos noólogos. Locke, o seguidor de Aristóteles nos tempos modernos, e Leibnitz de Platão (embora não se possa dizer que o imitou em seu misticismo), não foram capazes de levar essa questão a uma conclusão definitiva. O procedimento de Epicuro em seu sistema sensual, no qual ele sempre restringia suas conclusões à esfera da experiência, era muito mais conseqüente do que o de Aristóteles e Locke. O último, especialmente, depois de ter derivado todas as concepções e princípios da mente da experiência, vai tão longe, no emprego dessas concepções e princípios,

3. Em relação ao método. Método é procedimento de acordo com princípios. Podemos dividir os métodos atualmente empregados no campo da investigação entre o naturalista e o científico. O naturalista da razão pura estabelece como seu princípio que a razão comum, sem a ajuda da ciência - que ele chama de boa razão ou bom senso - pode dar uma resposta mais satisfatória às questões mais importantes da metafísica do que a especulação é capaz de fazer. . Ele deve sustentar, portanto, que podemos determinar o conteúdo e a circunferência da lua mais certamente a olho nu do que com a ajuda do raciocínio matemático. Mas esse sistema é mera misologia reduzida a princípios; e, qual é a coisa mais absurda dessa doutrina, a negligência de todos os meios científicos é exibida como um método peculiar de ampliar nossa cognição. No que diz respeito aos naturalistas por não conhecerem melhor, certamente não devem ser responsabilizados. Eles seguem o bom senso, sem mostrar sua ignorância como um método que nos ensina o segredo maravilhoso de como devemos encontrar a verdade que está no fundo do poço de Demócrito.

Quod sapio satisfeito é mihi, não ego ego Esse de

Arcesilas aerumnosique Solones.

PERSIUS

é o seu lema, sob o qual eles podem levar uma vida agradável e digna de louvor, sem se incomodarem com a ciência ou com a ciência que os incomoda.

[Satirae, iii. 78-79. "O que sei é suficiente, pois não quero ser o que Arcesilas era e os miseráveis Solons."]

No que diz respeito àqueles que desejam seguir um método científico, eles agora têm a opção de seguir o dogmático ou o cético, embora sejam obrigados a nunca abandonar o modo sistemático de procedimento. Quando menciono, em relação ao primeiro, o célebre Lobo, e, no que diz respeito ao último, David Hume, posso deixar, de acordo com minha intenção atual, todos os outros sem nome. Somente o caminho crítico ainda está aberto. Se meu leitor tiver sido gentil e paciente o suficiente para me acompanhar por esse caminho até agora não percorrido, ele poderá agora julgar se, se ele e outros contribuirão com seus esforços para tornar esse caminho estreito um caminho elevado de pensamento, o que muitos séculos falharam em realizar não pode ser executado antes do final do presente - ou seja, levar a Razão a um perfeito contentamento em relação àquilo que sempre,

Arquivo Kant



SOBRE A BREVIDADE DA VIDA

CLÁSSICOS DA FILOSOFIA
VERSÃO ORIGINAL

LUCIUS ANNAEUS SENECA

SOBRE A BREVIDADE DA VIDA

SENECA, LUCIUS ANNAEUS

9786558901624

80 páginas

[Compre agora e leia](#)

Sobre a brevidade da vida) é um ensaio moral composto por Sêneca, um filósofo estoico da Roma antiga, a seu amigo (e possivelmente cunhado) Paulino. Neste escrito o filósofo levanta vários princípios estoicos sobre a natureza do tempo, como por exemplo, que os seres humanos despendem muito de seu tempo perseguindo objetivos sem valor ou sentido. Segundo suas palavras, a natureza concede o tempo necessário a cada indivíduo para que ele/ela possa realizar o que realmente é importante na vida, portanto exigindo que cada ser humano organize bem o seu tempo. Sêneca afirma: "A vida, se você souber usá-la, é longa". O estudo da filosofia geralmente é o melhor uso do tempo, segundo Seneca. Obra tocante, reflexiva e provocativa! Leitura indispensável!

[Compre agora e leia](#)